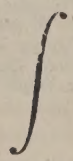
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



NUM. 8. OCTUBRE-DICIEMBRE 1946 MADRID VOL. 2.

SUMARIO

Págs.

Concepto de caracteres biológicamente adquiridos, por *Valeriano Andérez, S. J.* 395
Vedanta: La concepción filosófica más notable de la India, por *Pedro Negre, S. J.* 415
Introducción al estudio de la obra de Leibniz, por *Ramón Ceñal, S. J.* 433

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Filosofía y vida en Sócrates y en Aristóteles, por *Eleuterio Elorduy, S. J.* 455
Santo Tomás y la cooperación inmediata de Dios en las acciones de las criaturas, por *José Hellín, S. J.* 467

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 532]:

I. LIBROS.—*J. Sánchez Villaseñor*: El sistema filosófico de Vasconcelos.—*F. Larroyo*: Exposición y crítica del pensamiento espiritualista de nuestro tiempo.—*F. Larroyo*: Los fundamentos filosóficos de la escuela unificada.—*R. Martínez del Campo*: Theologia naturalis. *J. Sánchez Villaseñor*: Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset.—*A. Caso*: Principios de Estética.—*T. D. Weldon*: Introduction to Kant's Critique of pure reason.—*L. S. Stebbing*: Philosophy and the Physicists.—*A. H. Bowley*: The natural development of the child.—*C. K. Ogden*: The A B C of Psychology.—*J. M. Rubert Caudau*: El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió. Una aportación a la filosofía española medieval.—*San Buenaventura*: Obras, edición bilingüe.—*J. Roig Gironella*: Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes: Nietzsche, Ortega, Croce y Unamuno.—*E. Galán*: La filosofía política de Santo Tomás de Aquino.—*J. Carles*: Problèmes d'hérédité.—*J. Bofill y J. M. Vélez*: Historia de la filosofía.—*A. Caso*: El peligro del hombre.—*G. Alastruey*: Tratado de la Santísima Virgen.—Código de Derecho Canónico, edición bilingüe.—*J. Caviglioli*: Derecho canónico 477
I. REVISTAS.—Psicología. Cosmología. Estética. Ética. Filosofía del Derecho. Sociología 495

CRÓNICA.

España. — Alemania. — Bélgica. — Estados Unidos. — Francia. — Holanda. Inglaterra. — Italia. — Portugal. — Suiza. — Necrología 512
Indices del volumen 519
Libros recibidos 531

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (BARCELONA). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas: **R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1946:

España y naciones del convenio postal	36
Para los demás países	50
Número suelto	12
Número atrasado	14

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad. **Ediciones FAX.—Plaza de Santo Domingo, 13.—Apartado 8.001.—Madrid.**

CONCEPTO DE CARACTERES BIOLOGICAMENTE ADQUIRIDOS

INTRODUCCION

En tratados de Biología general, de Botánica, Zoología y Paleontología, en estudios sobre filogénesis y genética, expuestos en libros, folletos, artículos, notas críticas, comunicaciones, etc., se viene tratando, o mejor dicho, *discutiendo*, desde fines del siglo pasado, con vehemencia fluctuante, pero incesante, acerca de la *heredabilidad de los caracteres adquiridos*. Hojéense los tratados, enciclopedias, revistas y demás publicaciones de la época mencionada y se echará pronto de ver ser exacta nuestra afirmación, como lo es también, y es lo más grave del caso, que la polémica continúa aún en el momento actual. Ya en 1916, el insigne O. Hertwig, decía: "Bajo muchos aspectos ha sido siempre un enigma para mí cómo desde hace hace treinta años la cuestión sobre la herencia de los caracteres adquiridos ha podido ser un tópico, un objeto de siempre renovados debates" [1].

Este *hecho histórico* basta, por sí solo, para persuadirnos, sin más, de dos cosas: Primera, de que, en Biología, se atribuye *gran importancia* a dicha cuestión; segunda, de que existe no menor *dificultad* en resolverla.

En *lamentable contraste* con esas dos cualidades del asunto discutido, está la deficiencia del modo científico de tratarle: Salvo raras excepciones, es presentado a la ligera, de pasada, incompletamente, embrollándole y oscureciéndole a fuerza de imprecisiones, equívocos, partidismos, contradicciones y falta de visión del conjunto. Estos defectos afectan ya a la piedra fundamental de toda la cuestión, *al concepto mismo* de caracteres adquiridos, puesto que se puede extender a todo el ámbito de la Biología lo que Koffka observa respecto a la Psicología: "Se ha estudiado mucho, en Psicología, lo que hay de hereditario y de

---

[1] O. Hertwig, *Das werden der Organismen*. 1916, p. 522.

adquirido en un individuo; pero no se ha preguntado suficientemente lo que se ha de entender por esos términos de *hereditario y de adquirido*" [2]

Mucho más extensa e intensamente se ha verificado este hecho en el campo de la Biología general, en un grado tal que, dada la gran multitud y capacidad intelectual de los actuantes en dicha discusión científica, parecería la cosa en sí increíble y el afirmarla presunción o equivocación, si no saltara con evidencia a los ojos de cualquier mediano conocedor de la bibliografía biológica. De ordinario aparece en ella el defecto fundamental de toda disputa, la disconformidad más o menos latente o manifiesta, inconsciente o consciente, en el concepto que cada uno de los altercantes posee del objeto discutido. Esta evidente y lamentable realidad me autoriza para afirmar que aún sigue siendo en nuestros días exacta la observación hecha por L. Cuénot en 1911: "Se ha discutido enormemente, muy a menudo *sin comprender exactamente lo que es un carácter adquirido*, sobre la transmisión de semejante modificación somática..." [3]. Véase confirmado este nuestro aserto con el reciente del autorizado genetista Dr. Fritz Lenz, profesor de la Universidad de Berlín, referente al concepto de carácter *hereditario*, íntimamente relacionado con el de *adquirido*: "A ciertos caracteres del hombre se les llama "hereditarios" y a otros "no hereditarios", y ordinariamente se cree que estas palabras tienen un sentido exactamente determinado. También con frecuencia se hacen distinciones en cuanto al grado de la "herencia" de un carácter, y en libros muy difundidos se puede leer que existen propiedades con mayor o menor "fuerza hereditaria"; pero en vano se buscaría una definición de este concepto [4].

Siendo esto así, ya se ve que todo el edificio lógico, referente a los caracteres adquiridos, se resentirá de los defectos que afectan a la piedra básica de aquél, el concepto de esos caracteres, defectos que suelen ser la imprecisión, la ambigüedad, la parcialidad, y que, dificultando la enunciación, el planteo y la discusión del problema, dificultan también su solución, biológicamente tan importante.

Deseando cooperar a la disminución de esa dificultad, intentamos hacer un estudio breve, pero completo y claro, sobre el *concepto de caracteres adquiridos*. No se nos oculta la dificultad de nuestro intento, nacida de la naturaleza misma de la cosa y más aún de sus circunstan-

---

[2] K. KOFFKA, *Les notions d'hereditaire et d'acquis en psycologie. Journal de Psycologie normale et pathologique.* Nos. 1-2; 15-I a 15-II-1932.

[3] L. CUENOT, *La Genèse des Espèces animales.* 1911, p. 173.

[4] DR. FRITZ LENZ, *Diversos sentidos de las expresiones "hereditario" y "no hereditario" en el estudio del hombre.* "Investigación y Progreso". 1940, XI, p. 85.

cias históricas, y que el autorizado biólogo P. Z. Martínez Núñez, O. S. A. (últimamente Arzobispo de Santiago), calibraba del siguiente modo: "Es más difícil de lo que parece dar una buena definición y no está cercano el día en que se llegue a una exacta" [5].

Por lo menos, si no esa "definición buena y exacta", esperamos elaborar una noción útil y orientadora en la interpretación de los autores en la investigación personal y en la exposición científica y, de ese modo, contribuir al acercamiento de ese día que, con perspicaz previsión, veía tan alejado el citado autor.

I. Sujeto.

Y, primeramente, ¿quién es ese sujeto del que implícita y continuamente se habla al litigar sobre los caracteres *adquiridos?* ¿Quién es ese *adquisidor* de caracteres?

No olvidemos que estamos en el campo biológico, del que no saldremos sino accidentalmente. Ese ente necesariamente supuesto y unánimemente aludido es *todo individuo viviente capaz de adquirir caracteres.* Por ahora, no es lógico ni necesario determinar si en realidad existe como tal (adquisidor), si lo son todos y solos los organismos y en qué grado; basta con aceptar hipotéticamente su existencia (ya que, al examinar la existencia, extensión y transcendencia de la adquisición, quedarán del mismo modo, y por el mismo hecho, determinadas las de su sujeto).

II. Caracteres.

Aunque la discusión versa acerca del adjetivo *adquiridos,* tiene gran importancia el que tengamos una idea clara y fija de lo significado por el sustantivo *caracteres.*

Tanto la etimología (χαραχτής = señal *grabada*) como el uso universal, nos autorizan para definirlos, en Biología, como modalidades morfológicas o fisiológicas *estables.*

Es, por tanto, necesaria la estabilidad vital en un grado por lo menos suficiente para diferenciar esas modalidades de las pasajeras, como afecciones, disposiciones, etc., y sobre ese grado mínimo los caracteres como tales, están en razón directa al aumento de esta estabilidad.

---

[5] Z. Martínez Núñez, O. S. A., *Estudios Biológicos* (2.ª serie), p. 55. Madrid, 1907.

III. Adquiridos.

A) **Concepto "a priori".**—Ya la misma *denominación, adquiridos,* que se da a tales caracteres, con el asentimiento universal y completo de todos los biólogos, indica que se trata de caracteres que el individuo viviente, en un momento dado, no poseía y, luego, se hizo con ellos. Es lo menos que puede significar el término adquirir, si ha de significar algo, y, de hecho, con este mínimum de significación y ese máximum de vaguedad no hay biólogo que se niegue a aprobar el concepto.

Admitida esta noción, ya se ve que la posibilidad de adquirir caracteres biológicos, *por tratarse de una adquisición biológica, efectiva,* que supone necesariamente la existencia real del adquisidor, comienza en el primer instante de la existencia del nuevo viviente, continúa durante todos los de su duración vital y termina con el último de ésta. Así, pues, todo cuanto el organismo incipiente posee *virtual* o *formalmente* en el primer momento de su vida, lo ha recibido; todo cuanto a eso se sobreañada en los momentos sucesivos de su existencia biológica hasta el último, será adquirido, y, concretamente, los caracteres poseídos virtual o formalmente en el primer momento son *recibidos;* los sobreañadidos a esos, *adquiridos.* Esto respecto a todos los organismos, incluso los filéticamente iniciales y, por tanto, no engendrados por otros, sino agenésicamente constituídos en la forma que se quiera. Tratándose de los descendientes de aquéllos por generación sexual o asexual, anfimíxica o partenogenésica, mitósica o amitósica, intra o extrasomática, ese concepto se ha de formular concretamente: Todo cuanto el organismo engendrado posee, formal o virtualmente, en su célula inicial (única en los organismos unicelulares, primera en los pluricelulares), en el primer instante de su existencia lo ha recibido; todo cuanto a eso se sobreañada, a lo largo de su existencia individual biológica, será *adquirido.* De modo más conforme a nuestro propósito: Todos los caracteres contenidos formal o virtualmente en la célula inicial, inicialmente son *recibidos;* los sobrevenidos a esos por cualquier medio que sea, *adquiridos.* Entre los caracteres recibidos, podemos distinguir los preexistentes en alguno de los progenitores y los no preexistentes en ninguno de éstos, siendo los primeros *reproducidos, heredados,* y los segundos *producidos, no heredados,* por lo que cabe denominarlos también *adquiridos,* aunque *en sentido menos estricto.*

Tal es el concepto de caracteres adquiridos que parece imponerse *lógicamente, a priori;* veamos el que *históricamente* se ha impuesto y debe aceptarse.

B) **Concepto histórico.** a) *Presentación.*—Fué Lamarck quien introdujo en la Biología el concepto de *caracteres adquiridos,* atribuyéndole tanta importancia, que le hace *piedra fundamental* de su construcción transformística, al conferir a éstos la cualidad de heredabilidad. Históricamente, pues, su modo de concebir los caracteres adquiridos es el primitivo, el originario. Ahora bien; aunque no los define expresamente, sí tiene de ellos un concepto determinado, claro y constantemente supuesto, como quicio sobre el que gira su razonamiento transformístico, que es el siguiente: El organismo adaptado a las circunstancias, al variar éstas tiende a adaptarse a estas variaciones mediante actos que, a fuerza de repetirse, modifican la forma interna y externa de la porción orgánica que los ejerce; esa modificación, estabilizada en los individuos progenitores, pasa a sus descendientes y es, precisamente, el carácter adquirido. Expresamente lo dice Lamarck en el siguiente párrafo: "Ahora bien; todo cambio *adquirido* en un órgano por un hábito de empleo suficiente para haberle causado, se conserva luego por la generación, si es común a los individuos que, en la fecundación, concurren juntos a la reproducción de su especie. Finalmente, ese cambio *se propaga y pasa,* de ese modo, a todos los individuos que se suceden y están sometidos a las mismas circunstancias, sin que les haya sido necesario *adquirirle* por la vía que realmente le ha creado" [6].

Como se ve, concibe los caracteres adquiridos como *modificaciones orgánicas de los individuos causadas y estabilizadas en los organismos por repetición de actos y transmisibles por éstos, mediante la generación, a sus descendientes,* los cuales *las reciben* pasivamente, *no las adquieren* activamente.

De donde se deduce que Lamarck exige, en los caracteres adquiridos, tres condiciones: Primera, que, en un momento dado, no existieran en el organismo adquisidor; segunda, que, luego, se produzcan en éste *por su actuación activa* biológica provocada por estímulos externos; tercera, que se den en ambos progenitores.

Y también se deduce que no exige como esencial, para que los caracteres sean verdaderamente *adquiridos, su heredabilidad,* puesto que no se transmiten a los hijos cuando no los poseen ambos padres.

La atribución de dichas modificaciones a sola la reacción orgánica ante estímulos extrínsecos, si la acopló, como elemento esencial, al concepto de caracteres adquiridos, restringió éste injustificadamente, pues no le constaba de la imposibilidad de que se pudieran producir aquéllas

---

[6] LAMARCK, *Philosophie zoologique.* Schleicher Frères. París, 1907, pp. 222-223.

por causas principal o exclusivamente internas y espontáneas, mezclando, además, innecesaria y perjudicialmente, el concepto con la causa de los caracteres, que son dos cosas distintas. Pero hay lugar a pensar que de tal manera afirmó los factores extrínsecos, que no negó los intrínseco-espontáneos.

También Darwin habla expresamente de *caracteres adquiridos* [7]. Y ¿cómo los entiende? Esto se trasluce suficientemente de los pasajes siguientes: "Por lo que yo puedo juzgar, después de haber considerado largamente el asunto, las condiciones biológicas parecen actuar por dos vías, a saber: *directamente*, sobre la organización entera o sólo sobre algunas de sus partes, e *indirectamente* afectando el sistema reproductor... Los efectos en la prole son *definidos* o *indefinidos*. Pueden considerarse como *definidos* cuando todas las procreaciones de individuos, expuestas a ciertas condiciones durante varias generaciones, son modificadas de la misma manera... La variabilidad *indefinida* es un efecto mucho más común de condiciones cambiadas que la variabilidad definida. Vemos la variabilidad indefinida en las innumerables peculiaridades menudas que distinguen a los individuos de la misma especie y que no pueden atribuirse a herencia del progenitor o de algún antepasado más remoto, apareciendo, en ocasiones, aun diferencias fuertemente marcadas en las crías de la misma camada y en las semillas de la misma cápsula... Todos esos cambios de estructura ya extremadamente tenues, ya fuertemente marcados, que aparecen entre individuos convivientes, pueden ser considerados como efectos *indefinidos* de las condiciones biológicas en cada organismo individual... Algunos naturalistas han sostenido que todas las variaciones están relacionadas con el acto de reproducción sexual, lo cual es ciertamente un error... Los hábitos cambiados producen un efecto hereditario, como en el período del florecimiento de las plantas su traslado de un clima a otro. En los animales, el creciente uso o desuso de sus partes ha tenido un influjo más marcado... Variación que no es heredada no tiene importancia para nosotros; pero el número y diversidad de desviaciones estructurales hereditarias, tanto de escasa como de considerable importancia fisiológica, es ilimitado" [8].

Para Darwin, pues, son caracteres adquiridos las modificaciones morfológicas, definidas o indefinidas, producidas por la generación o por la actuación biológica del individuo, hereditarias o no, si bien las no hereditarias carecen de importancia transformística. Como se ve, el con-

[7] DARWIN (CH.), *The origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Popular impresion of the corrected copyright edition. London, 1901, p. 11.

[8] DARWIN (CH.), *Ibid.*, c. I., p. 5-11.

cepto darwiniano de carácter adquirido incluye el lamarckiano, ampliándole bajo el aspecto de su origen causal, y, consiguientemente, del temporal, pues según Lamarck, la adquisición de caracteres supone la preexistencia del adquisidor, mientras que, según Darwin, aquélla puede ser simultánea a la formación de éste.

Laten, por tanto, en este modo de pensar de Darwin, un *género* y dos *especies* de caracteres adquiridos. *Género*: modificaciones estables del individuo, no preexistentes en sus progenitores ni remotos; *especie primera*: esas modificaciones, producidas por la reacción del organismo, ya existente, ante las condiciones biológicas; *especie segunda*: esas modificaciones producidas por evolución del organismo en virtud de las virtualidades ontogenésicas del germen mismo.

Es lástima que Darwin no hubiera expresado más explícitamente el concepto de carácter adquirido, pues con ello hubiera, tal vez, evitado el verdadero barullo de equívocos que hubo de sufrir posteriormente.

En efecto; esa amplitud de la concepción darwiniana de carácter adquirido la restringieron tanto sus discípulos como los de Lamarck, ingiriendo, ilógicamente, en ello, ya la procedencia exclusiva de factores extrínsecos, ya la heredabilidad, ya ambas condiciones u otras circunstancias. Así, v. gr., "Weismann no considera como verdaderos *caracteres adquiridos* sino únicamente aquellos que, aparecidos *primero* en alguna región del cuerpo, bajo el influjo de una condición externa cualquiera, ejercen luego una influencia sobre las células germinales, excluyendo así todos los casos en que la acción se ejerce *simultáneamente* sobre las células somáticas y las células germinales" [9], cuando el organismo es pluricelular con células germinales diferenciadas de las somáticas desde la embriogénesis o posteriormente, y aquellos en que no se da tal diferenciación sino después de un período ontogenésico más o menos largo o nunca, v. gr., cuando el organismo es unicelular y, por tanto, se identifican el soma y germen temporal o perennemente. Más aún, los weismannianos exigen que un carácter adquirido se transmita *totalmente*, tal cual es, de un progenitor a su descendencia..." [10].

Brevemente: Weismann restringe el concepto de carácter adquirido exigiendo que sea producido: 1) *por factores extrínsecos*, 2) *en el soma*, que le ha de transmitir, 3) *mediante el germen*, 4) *íntegramente*, al individuo engendrado.

Se asemeja a este concepto del darwiniano Weismann el del lamarckiano Le Dantec, como se deduce de estas sus expresiones: "Es menes-

[9] Y. DELAGE ET M. GOLDSMITH, *Les Theories de l'Evolution*. 1920, pp. 195-196.
[10] Y. DELAGE ET M. GOLDSMITH. Ibid., p. 197.

ter reservar el nombre de caracteres adquiridos para las modificaciones *definitivas*, para aquellas que no desaparecen con la causa que las ha producido... En efecto, llamamos carácter adquirido al carácter realizado por el influjo de una causa *extraña al hombre* y que persiste después que esa causa ha dejado de actuar... No podemos concebir que un carácter sea realmente adquirido si no está inscrito en el patrimonio hereditario" [11].

Weismann niega que se den tales caracteres, Le Dantec lo afirma; aquél porque exige que se produzcan en el germen precisamente a través del soma y niega la comunicación requerida entre soma y germen; éste porque ni exige lo primero ni niega la segundo; pero ambos coinciden en concebir los caracteres adquiridos como modificaciones somático-germinales, heredables, producidas por factores extrínsecos.

El insigne biólogo O. Hertwing incluyó también la heredabilidad en el concepto de carácter adquirido, y, por tanto, la inscripción virtual de éste en el idioplasma, pero no la causa ni el modo productores de esa inscripción hereditaria. En efecto; en su obra *Das Werden der Organismen*, 1916, c. XII, § 1, propone esta cuestión: "*¿Qué se ha de entender bajo el concepto de caracteres adquiridos?*" Y responde: "Cuando un organismo cualquiera, vegetal o animal, adquiere un nuevo carácter como parte permanente constitutiva de la especie, eso no puede ocurrir sino mediante la modificación de su célula específica y precisamente mediante una modificación de la substancia (idioplasma, masa herencial) especialmente dispuesta en ella para ese efecto. En ese caso se puede decir, hablando por imágenes, de la modificación del idioplasma, mediante la formación de nuevas disposiciones en él, ocurrida en una o varias ontogénesis sucesivas, que se ha añadido al fondo hereditario inmodificado como parte nuevamente adquirida y que ha sido transmitida en herencia a las generaciones subsiguientes. El modo como se ha verificado la modificación es, según eso, *a priori*, enteramente indiferente" [12].

No opinan así Y. Delage y M. Goldsmith, quienes no exigen en el carácter adquirido la heredabilidad, pero sí su producción por causas extragerminales: "Por *carácter adquirido* se debería entender un carácter que en un individuo es, no solamente nuevo respecto a sus padres (ya que todas las variaciones *innatas* estarían en ese caso), sino que no se debe ni al huevo ni al espermatozoide." [13].

---

[11] LE DANTEC, *L'unité dans l'être vivant*. 1902, p. 57-64
[12] O. HERTWIG, *Das Werden der Organismen*. 1916, 1, p. 521-522.
[13] Y. DELAGE ET M. GOLDSMITH, *Les theories de l'evolution*. 1920, p. 190.

Muy parecido a éste es el parecer de L. Cuénot: "El carácter adquirido... es una modificación que se presenta en una edad cualquiera, siendo visiblemente el efecto de una causa exterior y accidental, de tal manera que, si esa causa no hubiera existido, la modificación de ningún modo se habría producido" [14].

Aún amplía más el concepto Th. Montgomery [15], eximiéndole no sólo de la condición de su heredabilidad requerida por Weismann, Le Dantec y O. Hertwig, sino también de la de su exclusivo origen por causas extragerminales. "No se ha de preguntar, dice, ¿los caracteres adquiridos son hereditarios?, sino ¿cuáles son, entre los caracteres adquiridos, los que son hereditarios?" Las variaciones son, según Montgomery, "la expresión de las energías del plasma germinativo combinadas con las influencias del ambiente". Todas las variaciones son, pues, adquiridas, concluye, y no hay razón para reservar ese nombre a sólo aquellas que aparecen en un período más o menos tardío de la existencia, y cuya aparición tiene lugar ante nuestros ojos" [16].

Con esta extensión, pero con mucha mayor precisión y distinción, concibe Hans Driesch los caracteres adquiridos, como se patentiza en los siguientes pasajes de su obra *Philosophie des Organischen* [17]: "Se designa con la palabra variación un contenido biológico que, en cierto sentido, se contrapone al expresado por la palabra "herencia". Donde hay variación, los hijos no están construídos igual que los padres, por lo menos en ciertas particularidades... El concepto *variación* va inmediatamente a la relación del modo de ser de los descendientes constituídos y del modo de ser de los progenitores constituídos.

Conocemos tres formas, fundamentalmente diversas, de variación: *la modificación, la variación mendeliana* y *la mutación*.

Por modificaciones se entienden aquellas desviaciones de la forma filial respecto de la parental, que provienen de las influencias del ambiente sobre la forma filial en desarrollo o desarrollada...

La variación mendeliana puede presentarse en dos formas. Es la primera la mezcla de caracteres parentales en los individuos de la primera generación mestiza, en el caso de no darse dominancia... Pero los legítimos y, por cierto, constantes variantes son aquellos individuos de las generaciones mestizas posteriores, en los que, mediante la agrupación de genes independientes entre sí, resultó, v. gr., un tipo de plantas

---

[14] L. Cuénot, *La genèse des espèces animales*. 1911, p. 172-173.

[15] Th. H. Montgomery, *The analysis of racial descent in animals* (1906, New York). Cap. V: "Variations and Mutations", págs. 140-150.

[16] Y. Delage et M. Goldsmith, ibid., págs. 191-192.

[17] Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, 1921, págs. 232, 234-235.

peludas con flores blancas donde anteriormente no existían sino formas desnudas con flores blancas o peludas con flores rojas.

Mutación es la diversificación inconstante de los descendientes respecto a los progenitores, excluyendo los hechos determinantes de la variación mendeliana.

Sea una generación D, que muestra una variación respecto a las generaciones precedentes A, B, C. La cuestión sobre si esa variación es "heredable" significa, en ese caso, únicamente esto: "¿En la generación E se presentará el tipo morfológico variante de D y en qué circunstancias ocurrirá esto? En particular, ¿se verificará también eso al cesar ciertamente aquellos factores externos que claramente determinaron la variación en la generación D?

Se suele presentar nuestra pregunta como la cuestión sobre la heredabilidad de los "caracteres adquiridos". Pues bien; de hecho, todo cuanto hemos comprendido bajo el título de variaciones, podemos denominarlo, en cierto sentido, adquirido; y, así, son ciertamente adquiridas las lesiones, las variaciones y las adaptaciones provenientes de los factores ambientales; también pueden denominarse de ese modo, aunque en sentido más artificial, las variaciones mendelianas y las mutaciones, ya que, en estos casos, la masa herencial material específica ha sido, en cierto sentido, "adquirida" respecto a las generaciones precedentes, que, en resumidas cuentas, no poseían esa masa herencial.

Sin embargo, cuando se propone la cuestión sobre la heredabilidad de lo adquirido, generalmente se piensa sólo en los casos primeramente mencionados de caracteres adquiridos *durante*, no al comenzar, la vida individual."

H. Driesch, pues, entiende por carácter *adquirido* todo aquel que aparece en un individuo sin haberse mostrado en sus progenitores, ya provenga de causas internas, ya de externas, ya afecte al germen, ya al soma o a ambos, ya sea heredable, ya no lo sea, si bien reconoce que de hecho, se suele designar en el calificativo de *adquiridos* a los caracteres supradichos que se forman en el individuo después del comienzo de su existencia. Esta restricción parece querer indicar que caracteres *adquiridos en sentido usual* son los debidos a factores no existentes en el individuo al comenzar su existencia, o sea en su célula inicial, o, lo que es lo mismo, no germinales, no recibidos o heredados de sus progenitores y, por tanto, predominantemente extrínsecos.

b) *Comparación.*—Con esta serie de opiniones, a las que se pueden reducir las de los demás biólogos pasados y presentes, podríamos

levantar una como pirámide de conceptos, sobreponiéndolos por el orden de su extensión decreciente, del modo siguiente: Son *caracteres adquiridos*: 1), según Darwin, Th. Montgomery y H. Driesch, aquellos que, no habiendo existido en los progenitores, se forman en un individuo por efecto de causas *extrínsecas o intrínsecas, germinales o somáticas, afectando al soma sólo o al germen sólo o a ambos y siendo heredables o no;* 2), según Y. Delage y M. Goldsmith, los que, no habiendo existido en los progenitores, se forman en un individuo por efecto de *causas extrínsecas o intrínsecas extraseminales;* 3), según L. Cuénot, los que, no habiendo existido en los progenitores, se forman en un individuo por efecto de *causas extrínsecas;* 4), según Lamarck, los que no habiendo existido en los progenitores se forman en un individuo por efecto de *la repetición de actos, provocada por causas extrínsecas;* 5), según O. Hertwig, los que, no habiendo existido en los progenitores, se forman en un individuo por efecto de una *causa cualquiera productora de una modificación hereditaria del idioplasma,* producida directamente o a través del soma; 6), según Le Dantec, los que, no habiendo existido en los progenitores, se forman en un individuo por efecto de una *causa extrínseca a éste, productora de una modificación del patrimonio hereditario;* 7), según Weismann, los que, no habiendo existido en los progenitores, se forman en un individuo por efecto de *causas extrínsecas, productoras de modificaciones del soma, transmitidas por éste al germen, y por éste, íntegramente, al individuo nacido de ese germen.*

¿De dónde proviene tanta discrepancia de pareceres? *Primeramente,* de que unos consideran la *adquisición* de caracteres *respecto al individuo,* prescindiendo de si esa adquisición lo es también para la descendencia de aquél, mientras que otros consideran la *adquisición* de caracteres *respecto a la especie,* entendiendo la adquisición hecha por el individuo en su descendencia, por lo que aquéllos no incluyen en el concepto de carácter adquirido la heredabilidad de éste y éstos sí la incluyen. En *segundo lugar,* de que unos conciben los caracteres adquiridos a base de principios lógicos y jurídicos, o sea atendiendo sólo a la naturaleza o esencia de la adquisición misma, no a sus causas, que excluyen del concepto de caracteres adquiridos, mientras otros incluyen en él las causas extrínsecas exclusivamente, atendiendo al hecho histórico de que así lo hizo Lamarck al idear la heredabilidad de los caracteres exogenésicos, sus partidarios al defenderla y sus adversarios al impugnarla. En *tercer lugar,* de la condición exigida por Weismann de que el nuevo carácter se produzca exogenésicamente *en el soma en cuanto contrapuesto al*

germen, para pasar luego, íntegramente, de aquél a éste, con la cual exigencia ocasionó más escisiones entre los exogenesistas mismos.

c) *Discusión.*—Y entre tan diversos conceptos, ¿cuál será el más acertado? *En cuanto al sujeto* de la adquisición, la lógica y la historia están a favor de los que no extienden aquélla, en el concepto, más allá del individuo, porque, en efecto, la lógica dice que lo contrario sería prejuzgar la cuestión de la heredabilidad de los caracteres adquiridos, y la historia enseña que Lamark, creador del concepto primitivo de éstos, entendía que el adquisidor era el individuo. *En cuanto a las causas* de la adquisición, *lógicamente* más razonable es excluirlas del concepto de caracteres adquiridos; *pero históricamente* más lo es incluir las extrínsecas al sujeto con exclusión de las intrínsecas a él, ya que, de hecho, concretamente los caracteres adquiridos por efecto de causas extrínsecas han constituído el objeto de contradicción entre el lamarckiano y el weismanniano.

La condición *weismanniana* de que el carácter ha de producirse en el soma, es justa si excluímos la acotación "en cuanto contrapuesto al germen", pues, en efecto, el individuo está constituído por el soma; pero no es justa si incluímos dicho matiz, ya que esa contraposición ni es necesaria al concepto, *a priori*, ni está comprobada, *a posteriori*, como hecho biológico universal, tal como la concibió Weismann. *La integridad hereditaria* exigida por éste en la transmisión del carácter adquirido ya se ve que queda excluída del concepto del mismo, al quedarlo toda heredabilidad; aun en el caso de que se admitiese ésta, se había de excluir la circunstancia de su totalidad hereditaria, pues el carácter adquirido lo sería en aquel grado y modo en que fuera heredable.

d) *Selección.*—*En conclusión*: Considerados los caracteres adquiridos *a priori*, atendiendo únicamente al valor significativo del sustantivo y del adjetivo con que se los designa, aplicados al mundo biológico, se deberían definir conforme lo hicimos anteriormente y de acuerdo con la mente de Darwin, Montgomery, Driesch, etc., del siguiente modo: *Modalidades biológicas estables de un individuo no heredadas, sino producidas en él por cualquier causa, en cualquier instante de su existencia y de cualquier modo.*

Y apurando más el concepto *adquiridos*: "*Modalidades biológicas estables de un individuo no recibidas, sino producidas en él por cualquier causa, a partir del instante biológico subsiguiente al primero de su existencia;* o dicho más concretamente, *no contenidas, ni siquiera virtualmen-*

te, en la célula inicial o germinal del organismo individual recién constituída."

Pero teniendo presente el origen y desarrollo *históricos del concepto* y de las cuestiones biológicas con él relacionadas, creemos se ha de entender por caracteres adquiridos, conforme a Lamarck y su escuela, las *modalidades biológicas estables de un individuo no heredadas, producidas en él por influjo de causas extrínsecas al sujeto modificado.* La rectitud de este modo de ver se funda, como hemos dicho, en la historia biológica y se confirma con la conformidad, en lo genérico principal, de *todos* los pareceres antes aducidos, tan disconformes en lo específico y accesorio. En efecto; todos convienen en concebir los caracteres adquiridos como: 1) Caracteres. 2) Biológicos (modalidades biológicas estabilizadas). 3) Del individuo (por lo menos). 4) No heredados. 5) Producidos por influjo de causas extrínsecas (por lo menos), siendo de notar que, fuera de éstos, no hay ni un solo elemento más en que todos convengan y que, en la práctica, si no en la teoría, este acuerdo conceptual tácito o expreso es aún más evidente, general y constante

e) *Explicación.*—Aquilatemos el sentido de las palabras con que expresamos el concepto histórico de caracteres adquiridos, para que así quede tan nítido como bien fundado.

Las entidades biológicas que designamos con el término *modalidades* pueden ser anatómicas o morfológicas, fisiológicas o funcionales, observables directa o indirectamente por algún sentido humano o inaccesibles a éste aun mediante los instrumentos y demás recursos científicos de que hoy disponemos; eso sí, han de *ser biológicas,* es decir, *vitalmente* incorporadas en el ser *viviente* de modo *estable,* no accidental o pasajero, como el de un acto, una disposición, etc.

También es necesario y suficiente al concepto de carácter adquirido el que el adquisidor sea un (por lo menos) *individuo concreto,* ya que las unidades supraindividuales: familia, variedad, raza, especie, etc., son abstractas, inaccesibles como tales al influjo de causa alguna modificatriz, debiéndose prescindir de la extensión y transcendencia orgánica del carácter, es decir, de si éste afecta al soma o al germen o a ambos, supuesto que éstos se diferencien en el tiempo de la adquisición. La necesidad de que los caracteres adquiridos *no* sean *heredados* es más evidente que la de las otras condiciones, pues herencia y adquisición, biológicamente hablando, son incompatibles, de modo que en aquella cuantía y manera en que un carácter sea heredado, en esas mismas no es adquirido. La *producción,* para que sea verdadera, basta que sea vir-

tual y latente, como lo es la de la fotografía por la luz en la placa fotosensible. Finalmente, la cualidad exigida a las causas modificadoras del organismo de ser *extrínsecas*, la *extrinsecidad*, diríamos brevemente, se opone a la *espontaneidad* propiomodificatriz del mismo, no a su situación o actuación local respecto de éste, y requiere que las causas modificatrices extrínsecas sean, en algún modo, distintas del organismo modificado por ellas, y que su actuación sobre éste tenga la *iniciativa, dirección* y *determinación* del efecto, producido tal vez mediante la acción inmediata y subordinada de causas intrínsecas, de modo que la actividad de aquéllas no sea una *mera condición* para que se produzca la de éstas. Por el contrario, la *intrinsecidad* de las intrínsecas exige que éstas sean parte integrante del organismo, que su actuación se produzca en virtud de los recursos propios del organismo heredados o adquiridos durante su existencia individual y que su actividad produzca el efecto, no a modo de mera condición previa, sino por verdadera eficiencia causal inmediata o mediante la colaboración subordinada de fuerzas extrínsecas.

Nótese que, por tratarse de fenómenos *biológicos*, no hay causas *meramente* extrínsecas, pues a su producción ha de cooperar el sujeto vivo afectado por aquéllas, reaccionando *positivamente* con sus posibilidades intrínsecas actuales; y que, por tratarse de fenómenos biológicos *orgánicos*, no hay causas *meramente* intrínsecas, ya que éstas no crean sus recursos, sino que los reciben continuamente de las extrínsecas, que les sirven como de intrumentos para sus propias acciones.

Adviértase, además, que los efectos producidos en un organismo por una causa extrínseca, a medida que se producen se van identificando con el sujeto, es decir, se van haciendo causas intrínsecas de nuevas posibles modificaciones orgánicas en el sentido propugnado por la causa extrínseca o en otro, dependiente o independientemente de ésta. Tales modificaciones, atendiendo a su origen próximo, no son caracteres adquiridos en sentido estricto; pero atendiendo a su origen remoto sí lo son, por lo que quedan también incluídos en la definición en sentido más amplio, pero legítimo. Si esas modificaciones, así adquiridas por un individuo, pasan herencialmente a otro, en éste aquéllas no son caracteres adquiridos, sino *heredados*.

Creemos que en esta *compenetración* íntima, universal y necesaria, en grado mayor o menor, de las causas, biológicamente modificatrices, extrínsecas e intrínsecas, está el *nudo de la dificultad* para conocer en cada caso particular y concreto si una modificación orgánica se ha de atribuir a una causa extrínseca o a una intrínseca y en qué grado.

Creemos también que de la inadvertencia de esta compenetración proviene la manera *exclusivista*, al menos aparentemente, con que la generalidad de los autores atribuyen las modificaciones orgánicas unos a causas *meramente extrínsecas*, otros a causas *meramente intrínsecas*, originándose de ahí extensas y profundas desavenencias entre los biólogos [18].

Habrá casos en los que no se constatará sino el *hecho* de la intervención de determinado factor, intrínseco o extrínseco en determinada modificación biológica, otros en que se podrá apreciar la *calidad* de esa intervención y algunos en que podrá medirse, más o menos, la misma *cantidad*.

Lo dicho de la dificultad para determinar en los casos concretos el grado y modo con que las causas, ya intrínsecas, ya extrínsecas, contribuyen a una determinada modificación, no obsta para que, abstracta y generalmente, sean perfectamente conocidas en sí mismas, por lo que, con objeto de aclarar más el concepto de carácter adquirido, vamos a enumerar brevemente las más importantes.

Entendiendo por causas extrínsecas de modificaciones biológicas todos aquellos factores no identificados con un organismo que pueden influír sobre éste, los podemos agrupar en tres clases: Físicos, químicos biológicos, que, en la realidad, son inseparables [19].

Factores físicos son la *luz* solar con sus variaciones de intensidad y duración en el tiempo (día, año, eras) y en el espacio (según la latitud, altitud, profundidad, transparencia del medio), así como en pequeña proporción la luz no solar (biológica, cósmica, etc.); el *calor*, tanto el solar, variado en su intensidad y duración espacial y temporal, paralelamente a la luz, como el no solar (endogéico), enzimático, biológico); las *radiaciones ultravioladas*, de origen terrestre o cósmico; el *magnetismo;* la *electricidad;* la *gravedad;* la *presión* del medio ambiente sobre el organismo, según la naturaleza química y estado físico de aquél y según la situación de éste; la *acuosidad* del ambiente, ya total sólida (hielo,

[18] Esta compenetración la acentúa encarecidamente M. H. KROUT, *Heredity, Environment and developmental Process*, en "Psychological Review" (Mai, 1931), fundándose en la idea de que el organismo depende simultánea y necesariamente del protoplasma y del ambiente.

[19] Su conjunto constituye el denominado *medio* (en castellano mejor lo llamaríamos *ambiente*), del que H. DRIESCH distingue tres clases: "Distinguiremos un medio *absoluto*, un medio *relativo* y un medio *recíproco*. Por medio *absoluto* entenderemos la naturaleza entera, en cuanto se relaciona causalmente con el organismo, alimentos, estímulos... Medio *relativo* es el compuesto por aquella parte de la naturaleza que está en un organismo *sin pertenecerle aún*, savia sangre... Medio *recíproco* es cada parte del organismo respecto a las demás." (H. DRIESCH, *Das Lebens-problem im Lichte der modernen Forschung*, 1931, págs. 390-391.)

nieve, neviza), líquida (mares, ríos, lagos, lagunas, etc.), gaseosa ya parcial (humedad atmosférica, agua embebida por el terreno), ya nula (desiertos, rocas, etc.); el *estado físico* (gaseoso, líquido, sólido, intermedio) del medio ambiental; la *mezcla de sustancias minerales* con la predominante ambiental en todos sus *grados de dispersión* (suspensión, emulsión, coloide, solución molecular o iónica, cuando el dispersante es flúido; entreveración de partículas o *impregnación,* cuando el dispersante es sólido), de donde resulta una densidad mayor o menor del agua, aire o tierra en determinadas sustancias.

Son *factores químicos* los más de los anteriores en cuanto cooperan a los fenómenos químicos, más o menos mediatamente; pero especial y propiamente lo son aquellas sustancias que, mediante su actividad química, contribuyen inmediatamente a favor o en contra de la composición y metabolismo del organismo: oxígeno, anhídrido carbónico, sales, ácidos, óxidos, bases y demás cuerpos, así simples como compuestos, tanto inorgánicos como orgánicos, estable o pasajeramente existentes en condiciones variables en el espacio (atmósfera, hidrósfera, litósfera) y en el tiempo (eras, períodos, épocas, estaciones).

Factores biológicos son todos aquellos influjos que proceden directamente (los que proceden indirectamente también son biológicos en sentido amplio, físicos o químicos en sentido estricto) de seres vivientes en cuanto tales, por lo que, según su origen, podrán ser fitológicos, zoológicos, antropológicos; según su efecto, favorables, perjudiciales, y sus causantes, parásitos, simbiontes, comensales, competidores, víctimas, depredadores, cazadores, protectores, etc.; según el modo, físicos, químicos, mecánicos, tróficos, tóxicos, vegetativos, sensitivos, instintivos, etc.

Más difícil que la de las extrínsecas es la determinación concreta de las *causas intrínsecas,* que hemos definido como virtualmente propias del sujeto habidas por herencia o por vivencias individuales (en este caso son remotamente extrínsecas) y capaces de producir, en lo esencial, por *sí mismas,* modificaciones biológicas, permanentes, en su propio sujeto (inmanentes). Tales son la *constitución física y química* de lo vivo de las células, a saber, el citoplasma, con todas sus formaciones, y el carioplasma, con las suyas, especialmente los cromosomas y genes; ese *principio vital* esencialmente superior a la materia, estructura y energías físicoquímicas, que a éstas y a aquéllas eleva, maneja, activa y coordina en orden a la creación de los distintos grados, tipos y formas de vida ontogenésica y filogenésica; las *mutaciones* espontáneas de factores hereditariales; la *reactividad* a estímulos externos, basada en la irritabilidad biológica y dimanante de la constitución propia de la vida. En *último tér-*

mino, la causalidad intrínseca modificatriz del propio organismo radica en la materia química constitutiva de éste, afectada de un estado físico determinado e informada por una forma vital determinada, pues la irritabilidad es una consecuencia de esa constitución físico-químico-vitalística, y las mutaciones de ella sola o de ella con la estimulación de factores complicados desconocidos.

Como todo organismo, por ser cuerpo, consta de partes situadas en distintas porciones del espacio y, aunque unidas con una relación fundamental, diversas entre sí morfológica, fisiológica y ontológicamente, el influjo de unas en otras fundamenta un tercer género de causas modificatrices, que son, al mismo tiempo, intrínseco-extrínsecas y extrínseco-intrínsecas, por cuanto, provenientes de unas partes del organismo, actúan sobre otras partes de ese mismo organismo. Están en ese caso todos los agentes físicos y químicos, vegetativos, sensitivos y psíquicos con que mutuamente se relacionan las partes todas del organismo; pero sobresalen por su efecto transformante las *hormonas*, producidas por las glándulas endocrinas y transportadas por los líquidos nutricios a los diversos puntos de actuación, así como las *estimulaciones nerviosas*, que fomentan o inhiben más o menos el funcionamiento de los diversos órganos (glándulas, músculos, sentidos, etc.), aparatos (digestivo, circulatario, locomotor, etc.) y sistemas (nervioso, óseo, tegumentario, etc.), con lo que éstos se robustecen o se debilitan en el sentido de su funcionamiento. En el hombre algunas de estas excitaciones pueden ser enteramente *ab intrínseco*, a saber, cuando son determinadas con toda espontaneidad y libertad; fuera de ese caso, en el hombre mismo, y siempre en los demás vivientes, intervendrá alguna incitación de origen extrínseco, independiente de la autodeterminación y cuya intensidad necesaria y suficiente, en orden al efecto de excitar, será tanto menor cuanto mayor sea la perfección morfológico-funcional del organismo o elemento de organismo excitado. Interviene, pues, en este mutuo influjo de los componentes orgánicos, un elemento esencial intrínseco y otro accidental extrínseco, confirmándose así la importantísima observación, anteriormente hecha, sobre la subordinación mutua necesaria, universal y constante de los factores intrínsecos y extrínsecos en los actos de los vivientes orgánicos, hecho que fundamenta las afirmaciones siguientes: *No hay factores biológicos meramente extrínsecos, no hay factores biológicos meramente intrínsecos; sólo hay factores biológicos extrínseco-intrínsecos e intrínseco-extrínsecos y combinaciones de ambos pares*, en los que uno de los elementos actúa, según los casos, más o menos intensa, directa y decisivamente en la modificación orgánica. Cuando,

pues, decimos que los factores de los caracteres adquiridos han de ser extrínsecos, entiéndese de una extrinsecidad predominante y decisiva, sí, pero parcial, inmediata o mediata, próxima o remota dentro de los límites de la vida individual.

IV. Complemento terminológico.

Una vez fijado el concepto de *caracteres adquiridos*, será útil, para su mayor esclarecimiento y para la recta inteligencia y utilización de sus posibles denominaciones, el confrontar ese concepto con el entrañado por diversos vocablos y relacionado con él por afinidad o contrariedad. Tales son los siguientes: exogenésicos, endogenésicos; provocados, espontáneos; inducidos, evolutivos; adventicios, innatos, congénitos; eventuales, predeterminados; somáticos, germinales; heredados, producidos, recibidos.

Los caracteres adquiridos se pueden denominar *exogenésicos*, por cuanto son producidos por influjo de factores *externos* al organismo en que se producen, si bien, como ya hemos explicado, con la cooperación no sólo pasiva, sino también activa de éste, en virtud de propiedades y energías heredadas o adquiridas; a ellos se oponen los *endogenésicos*, debidos a factores internos, a no ser que éstos, a su vez, sean producto de agentes externos, en cuyo caso los caracteres por ellos formados serán inmediatamente endogenésicos, pero mediatamente exogenésicos.

Los caracteres adquiridos son todos *provocados*, no *espontáneos*, ya que el organismo los produce movido y guiado por el agente externo, siendo espontáneos los provenientes de agentes intraorgánicos independientes, en lo esencial de su actuación, de los externos.

Inducidos son los caracteres adquiridos en el sentido de que su formación se debe a incitación positiva de virtualidades ajenas al sujeto adquisidor, mientras que serán *evolutivos* los formados por virtualidades propias de éste.

El término *adventicios* tiene la significación de sobreañadidos, ya a los heredados, ya a los innatos, que, estrictamente hablando, se han de entender los contenidos, por lo menos virtualmente, en la célula inicial del organismo. Esta misma condición han de poseer los *congénitos*, es decir, los surgidos a una con el organismo y en virtud de la fuerza constructiva contenida en la célula germinal, y los *germinales* o contenidos en el germen de algún modo activamente considerados, los cuales, así como los congénitos, innatos, evolutivos, espontáneos y endogenésicos, son *predeterminados*, con mayor o menor necesidad intrínseca e in-

dependencia extrínseca, mientras que los adventicios, producidos, inducidos, provocados, exogenésicos y, en general, adquiridos, son *eventuales* respecto a cada organismo en particular. Las denominaciones caracteres *somáticos*, caracteres *germinales* en sentido pasivo, suponen la distinción weismanniana entre soma y germen, según la cual son somáticos los que afectan al soma y germinales los que afectan al germen, no siendo los adquiridos, en el sentido definido por nosotros, sino, a lo más, somáticos, conforme al parecer de Weismann. En sentido activo, *somáticos* serán los caracteres debidos al soma, en cuanto contrapuesto al germen; *germinales*, los debidos al germen, en cuanto contrapuesto al soma.

A los caracteres *heredados* los hemos definido ya y persistimos en definirlos así: caracteres que, habiendo preexistido como tales, virtual o formalmente en uno, al menos, de los progenitores, son transmitidos al hijo por vía de generación.

Son, pues, necesarias la preexistencia del carácter en el progenitor, su existencia en el viviente engendrado y que ésta se deba a influjo causal generacional de aquél. Tanto la preexistencia como la existencia dichas podrán, disyuntiva o simultáneamente, ser virtuales, es decir, que de hecho se dé en el organismo la virtualidad o potencia suficiente para formar en él un determinado carácter, que de *hecho no se forme*, debido a alguna circunstancia accidental, como ocurre, v. gr., con los caracteres recesivos. Ya se ve que éstos no se han de confundir con los *ocultos* macro o aun microscópicamente, los cuales *de hecho existen formados*, aunque no sean visibles.

A los caracteres heredados se contraponen los *producidos*, o sea aquellos que no vienen constituídos como tales ni virtual ni formalmente en la célula o en las células generatrices, sino que surgen originariamente, de cualquier modo que sea, en el nuevo individuo.

Los resultantes de esa manera, v. gr., por nuevo concurso de plasmas heterodinámicos en el primer instante biológico, es decir, a una con el nuevo individuo engendrado, son, según eso, por una parte *recibidos*, como los heredados; por otra producidos, como los adquiridos.

Estos conceptos podrán, tal vez, parecer meramente personales. Acaso lo sean; pero creemos que, al menos, son claros y esperamos que, además, serán útiles.

V. Cuestionario.

Sólo después de fijado y delimitado el concepto de caracteres adquiridos se puede, lógicamente y con esperanza de entenderse y de entenderlas, proceder al estudio de las *cuestiones* a ellos referentes que vamos a enumerar aquí como complemento de ese concepto y como guión de ese estudio:

Existencia real de caracteres adquiridos; *Sujetos adquisidores; clases y modalidades; cualidades* biológicas; *importancia* cuantitativa y cualitativa para el sujeto adquisidor; *modo de producirse; fundamento* biológico; *heredabilidad; consecuencias filogenésicas.* De todas estas cuestiones, la más transcendental es la de la heredabilidad, eje del lamarckismo, que éste defiende por eso tenazmente, por instinto de conservación, contra los multiformes y habilísimos ataques del darwinismo restringido, iniciados por Weismann y continuados por sus partidarios, evolucionados en sucesivas y variadas formas, siempre dentro de la esfera weismanniana: mutacionismo, hibridacionismo, idioplasmismo, ologenesismo, ontogenesismo, etc.

VALERIANO ANDEREZ, S. J.

Universidad Pontificia (Comillas).

V E D A N T A

LA CONCEPCION FILOSOFICA MAS NOTABLE DE LA INDIA

DE los antiguos y clásicos sistetemas filosóficos de la India hinduísta [1] el que ha prevalecido sobre los restantes, tanto por el número de adeptos como por el profundo influjo que ha ejercido y sigue ejerciendo en la mentalidad india, es, sin género de duda, el famoso *Vedanta*, cuya figura central, Sankara, más de un indianista no ha vacilado en parangonar con la de Santo Tomás en el aristotelismo escolástico. En la absoluta imposibilidad de presentar en un breve artículo, como el presente, un esbozo, siquiera superficial, de toda la filosofía de la India, concentraremos nuestra atención en un *ligero bosquejo de la doctrina del Vedanta*, en la que se han inspirado, aunque con frecuencia interpretándola erróneamente, tantos pensadores europeos de los últimos siglos para concebir y desarrollar sus concepciones de índole idealístico-panteista [2]. Pero, antes de entrar en materia,

---

[1] Adviértase la distinción que media entre *indio*, individuo oriundo de la India, e *hinduista*, miembro del organismo religioso-social conocido con el nombre de hinduismo; asimismo, entre *brahmán*, miembro de la casta sacerdotal hinduista, *Brahma* (en género masculino), primer dios de la Trimurti hinduista y *Brahman* (en género neutro), el Ser Absoluto y Trascendental, que se hace de algún modo manifiesto mediante su triple aspecto en la Trimurti: Brahma, dios creador; Vishnú, dios conservador, y Shiva, dios destructor.

[2] Del Vedanta escribe el célebre filólogo y orientalista *Max Müller*: "Empleo mis horas más felices en la lectura de los libros del Vedanta. Son para mi como la luz de la mañana, como el puro aire de los montes, tan sencillos, tan reales una vez comprendidos." "Los Upanishads son las fuentes de la filosofía del Vedanta, sistema en el que me parece que la especulación humana ha conseguido escalar la misma cumbre." De todos es conocida la exagerada admiración que por este sistema sentía *Schopenhauer*: "De todas sus sentencias (de los Upanishads del Vedanta), escribe este filósofo, surgen pensamientos originales, sublimes y profundos, y todo el conjunto se ve vivificado por un espíritu noble y sincero. No hay en todo el mundo un estudio... tan provechoso y ennoblecedor como este de los Upanishads... Son fruto de la sabiduría más excelsa." En opinión del célebre orientalista *Deussen*, el Vedanta, ahora como en los primeros tiempos, vivifica la mente y el corazón de todo verdadero hinduista... El sistema del Vedanta, fundado en los Upanishads y Vedanta Sutras, y

es preciso echar por delante algunas sumarias nociones sobre las principales corrientes del pensamiento filosófico hinduista en general.

La filosofía hinduista, cuyos textos básicos principales radican en la misma Revelación inspirada, está expuesta en diversos sistemas filosóficos (*Darsanas*). Estos comúnmente se distribuyen en dos grupos generales: heterodoxos y ortodoxos. Los primeros (*Nastika* darsanas) rechazan a rajatabla toda Divinidad como tal, la Revelación (*Shruti*), contenida en las Escrituras inspiradas, y la Tradición sagrada (*Smriti*). Los sistemas ortodoxos, por el contrario, se caracterizan por admitir o, a lo menos, por no impugnar abiertamente ninguno de estos tres elementos básicos de la religión hinduista. Al primer grupo pertenecen principalmente: 1) Los *Charvakas* (materialistas). 2) Los *Jainas*, miembros de la religión fundada por Mahavira, contemporáneo de Buda, en el siglo VI a. C.). 3) Los *Budistas*, que, a su vez, se subdividen en cuatro escuelas: *a*) Sutrantika. *b*) Viabhasika. *c*) Yogachara. *d*) Madhyanika. De sí, todo sistema ortodoxo debería versar sobre los tópicos siguientes: 1) *Frutos* o recompensa de las buenas obras. 2) *Medios* más a propósito para conseguirlos. 3) *Persona* que los disfruta. 4) *Dios*, que los otorga. 5) *Escrituras* que indican el camino para recogerlos. Con referencia al tiempo de la composición de estos sistemas, conviene advertir en general que, mientras los autores indios señalan fechas muy antiguas, los indianistas europeos se contentan con otras relativamente recientes. Esta discrepancia suele proceder de que aquéllos reparan en el tiempo en que estas doctrinas brotaron por primera vez en el campo filosófico de la India, mientras los segundos fijan su atención principalmente en aquel en que fueron cosechadas y sistematizadas en forma más o menos definitiva.

Enumeremos ahora brevísimamente estos seis sistemas filosóficos ortodoxos, a fin de que luego podamos estudiar con alguna detención el último de ellos, el *Vedanta*, el único que nos hemos propuesto como tema del presente ensayo.

1) VAISESHIKA.—Este sistema clasifica todos los acontecimientos fenoménicos en grupos de categorías lógicas, y atribuye el origen del mundo a una combinación más o menos fortuita de átomos. A su fundador se le conoce por el apodo de *Kanada* ("comedor de átomos"). Su obra, *Vaiseshika Sutras*, pertenece, lo más tarde, al siglo II d. C.

---

completado por los comentarios de Sankara a estas obras, se eleva al nivel de Platón y de Kant; es uno de los más exquisitos productos del genio de la humanidad en su búsqueda de la Verdad eterna" (cit. en *Aspects of the Vedanta*, edit. por G. A. Matesan, Madrás, India).

2) NYAYA.—Intimamente relacionado con el anterior, este sistema acepta su cuerpo de metafísica, que completa y perfecciona con una aguda y minuciosa exposición de lógica formal. La obra *Nyaya Sutras*, de Gautama, su fundador, corresponde a los años que corren del 200 al 450 d. C.

3) SAMKYA.—Se caracteriza este sistema por su orientación dualístico-ateísta (no precisamente *antiteísta*). Explica el origen de los seres atribuyéndoles a la acción de *Purusha* (espíritu, forma) sobre *Prakriti* (materia, ¿prima?). De este sistema, atribuído al sabio *Kapila*, famoso en la antigüedad, no ha llegado a nosotros ningún tratado antiguo; los *Samkya Sutras* que actualmente poseemos datan tan sólo del año 1400 d. C.

4) YOGA.—Ya los Vedas hacen mención de ciertos *rishis* (vates sagrados) que se esfuerzan por allegarse al Absoluto Trascendental mediante la práctica de *tapas* (ejercicios de penitencia); ya antes de Buda estos ejercicios habían sido reglamentados y sistematizados. Las doctrinas de este sistema juegan un papel muy importante en los Upanishads; los Sutras, las dos grandes Epopeyas, los Puranas y los Tantras. Su autor o mejor sistematizador (lo mismo se entienda de los fundadores de los sistemas restantes) fué *Patanjali* (s. II d. C.), en cuya famosa obra *Yoga Sutras* (en su presente forma perteneciente al s. V) pretende armonizar los postulados cosmológicos del Samkya, con el que guarda estrecha relación, con la doctrina de *Isvara* (Dios personal), a base y mediante la práctica de ejercicios mentales determinados, llamados "yogas".

5) KARMA (PURVA) MIMAMSA.—Este sistema de investigación (*Mimansa*) versa sobre la interpretación de los Vedas, principalmente en lo tocante a la acción del sacrificio (Karma). *Jaimini* compuso su principal tratado *Karma Mimamsa Sutras* (200-450). Este sistema sigue siendo estudiado en nuestros días no tanto por su mérito intrínseco como por constituir una primera o previa (*purva*) disposición indispensable para una investigación ulterior (*uttara*), es decir, más a fondo del Absoluto, propia del siguiente sistema.

6) VEDANTA (UTTATA MIMAMSA, BRAHMAN MIMAMSA) . — Tenemos aquí la filosofía de los Upanishads interpretada por *Badarayana* en su sarta (*sutra*) de aforismos mnemotécnicos, *Vedanta Sutras*, y luego comentada y explanada principalmente en tres direcciones distintas por los tres grandes *acharyas* (sabios filósofos) de la India, a saber: A) *Advaita* (monismo), de *Sankara*. B) *Vasishtadvaita* (monismo mitigado), de

Ramanuja. C) *Dvaita* (dualismo), de Madhva. Este sistema del *Vedanta* solicita ahora nuestra atención en particular [3].

I.—El "Triple Instituto" del Vedanta

Desde los tiempos de Sankara (ss. VIII-IX d. C.), por lo menos, los doce principales *Upanishads*, los *Vedanta Sutras* y el *Bhagavad-Gita* han constituído el canon doctrinal de la filosofía del Vedanta; de ahí que hayan sido designados los tres *prasthanas* o "institutos" de la doctrina vedántica. Los "Upanishads" forman el *Shruti*-prasthana (instituto de la Revelación); los "Vedanta Sutras", el *Nyaya*-prasthana (instituto de la Lógica), y el "Bhagavad-Gita", el *Smriti*-prasthana (instituto de la Tradición). Todos los grandes fundadores de las distintas escuelas del Vedanta han compuesto diversos comentarios a estos tres "institutos", y sus mutuas diferencias dependen de la distinta y aun opuesta manera con que interpretan la doctrina fundamental contenida en este *Prasthanatrayam* o "triple instituto". Consideremos cada uno de ellos de por sí.

A) *Upanishads* (*Shruti-Prasthana*).

Para evitar confusión es menester ante todo consignar los diversos significados que puede revestir el término *Vedanta*.

1) El vocablo "Vedanta", compuesto de *Veda* (Escritura sagrada, cuyo nombre de sí significa "ciencia") y *anta* (fin), se aplica:

a) Primariamente a la última porción de los Vedas. Los comentaristas de estas Escrituras suelen dividirlas en dos grandes secciones (*kandas*), de las cuales la primera (*purva*) es llamada *karma*-kanda, por tratar de las acciones, deberes y sacrificios, y la segunda (*anta* o *uttara*), *jnana*-kanda, por referirse al conocimiento (*jnana*). Aunque esta clasificación no corresponde exactamente a la de los libros y capítulos en que están divididos los Vedas, en general podríamos decir que los *Mantras* (himnos, plegarias) y la parte ritual de los *Brahmanas* representan

[3] Dada la índole de este artículo, estaría de sobra cualquiera referencia bibliográfica, tanto más cuanto que ésta debería ser totalmente extranjera. Por desgracia, nada, o poco menos, es lo que poseemos en España sobre la filosofía de la India, tema que en otras naciones ha sido explotado en proporción a su valor intrínseco y al influjo que esta filosofía ha ejercido en muchos aspectos de la moderna europea. Esperamos con verdaderas ansias la próxima publicación de una obra sobre la filosofía del primer período ario de la India, por nuestro distinguido amigo y erudito indófilo Dr. Pedro Font Puig, profesor de Filosofía en la Universidad de Barcelona.

el "karma-kanda", mientras los tratados llamados *Upanishads*, en gran parte agregados a los Brahmanas, forman el "jnana-kanda". Ahora bien: este jnana-kanda de los Vedas es lo que constituye el Vedanta *en la significación primordial de este término*. Como parte integrante de los Vedas es, pues, el Vedanta, tomado en este sentido, *shruti*, es decir, Escritura o Revelación inspirada, de suerte que como tal el Vedanta y los Upanishads son lo mismo.

b) Esto no obstante, el segundo componente "anta" de la palabra Vedanta, partiendo de su significado propio de *fin* o término *físico* (=última parte), vino con el tiempo a denotar *fin* en el orden *intencional* (= objeto, blanco). Los autores de los Upanishads pretendieron haber descubierto el blanco de la doctrina toda de los Vedas en el conocimiento de Brahman, el Ser supremo y absoluto, cuyos eran meros nombres, formas o manifestaciones las divinidades adoradas por los autores de los Mantras y los seres todos del Universo en general. Juzgaron, pues, dichos autores que el fin de las enseñanzas védicas eran la unión con Brahman, el Ser único y trascendental. De ahí que el Vedanta pasase a significar a los Upanishads, no ya como parte final de los Vedas, sino como *la auténtica interpretación del fin que aquéllos perseguían*.

2) Pero como los Upanishads versasen sobre una gran variedad de materias, no todas de orden filosófico ni esenciales a la vida espiritual de unión con Brahman, y las doctrinas de los distintos tratados fuesen, o al menos pareciesen ser, de alguna manera entre sí contradictorias, se impuso la necesidad de poseer exposiciones sistemáticas de las principales doctrinas en ellos enseñadas, exposiciones que fueran avaloradas con argumentos, cuando necesarios, e ilustradas con explicaciones que armonizasen, por lo menos en apariencia, las enseñanzas más divergentes sobre los temas más principales. De ahí se originó *la filosofía del Vedanta*, o sea la fundada en los Upanishads y referente a ellos. Esta filosofía, condensada en los *Sutras* (sarta de aforismos mnemotécnicos), *se suele llamar Vedanta* quizá con más frecuencia que los mismos Upanishads, que constituyen su base y poseen este nombre por derecho nativo,

3) Aunque con menos frecuencia, el término Vedanta puede revestir aún otro significado más restringido. Los principales comentaristas de los Vedantas Sutras que acabamos de mencionar, se distribuyen en tres grupos principales según las tres principales interpretaciones que dan a aquella filosofía, a saber: la escuela monista (*advaita*) de Sankara, la monista condicionada (*vasishtadvaita*) de Ramanuja, y la dualis-

ta (*dvaita*) de Mdahva. Pues bien; con frecuencia se llama también "Vedanta" *a la interpretación advaita del mismo por Sankara.*

Resumiendo, pues, "Vendata" puede significar: 1) Los Upanishads como *fin* de los Vedas: *a*) *material* (significación original y primera); *b*) o *intencional* (significación translaticia y posterior); en tal caso, tenemos Vedanta = UPANISHADS = Shruti (Revelación o Escrituras inspiradas). 2) *Filosofía de* 1), contenida principalmente en los llamados "Vedanta Sutras"; en este caso, Vedanta = VEDANTA SUTRAS = Filosofía de los Upanishads = Darsana (sistema filosófico). 3) *Interpretación de* 2) *por Sankara;* entonces Vedanta = ADVAITA = *Charana* (escuela) de Sankara.

Pasando ya al Vedanta considerado en el primer sentido, o sea como equivalente de los Upanishads, por ser *shruti* posee un carácter sagrado e indiscutible para todos los partidarios de los sistemos ortodoxos. Aunque el número tradicional de los Upanishads se eleva a 108, con todo, se han llegado a descubrir más de 150 tratados honrados con este nombre. No todos, claro está, son porciones genuinas de los Vedas ni representan el verdadero espíritu de la doctrina vedántica. Sólo doce Upanishads se admiten de ordinario como auténticos componentes del canon vedántico y bases de su filosofía, a saber: los *Aitareya, Kaushitaki* (pertenecientes al Rig-Veda), *Kena, Chhandogya* (al Sama-Veda), *Isa, Brihadaranyaka* (al Yajur-Veda *sukla* o blanco), *Katha, Taittirya, Svetasvara* (al Yajur-Veda *krishna* o negro), *Prasna, Mundaka, Mandukya* (al Atharva-Veda). Los restantes Upanishads, como el "Ramatapaniya", "Gopalatapaniya" y "Nrishintapaniya", son *Sampradayika*, es decir, partidistas, pues no satisfechos, como los doce primeros, con exponer la doctrina sobre el Ser infinito y absoluto, ensalzan personajes históricos o mitológicos como si realmente fueran encarnaciones de la Divinidad.

B) *Vedanta Sutras* (NYAYA-PRASTHANA).

La primera y más venerable exposición de las doctrinas de los Upanishads es la sarta de aforismos mnemotécnicos (*sutras*) atribuídos con bastante probabilidad a *Badarayana*[4]; como este nombre figura en al-

[4] Mientras la opinión común reconoce a Badarayana como autor o, por lo menos, compilador de estos aforismos, no faltan sabios de gran prestigio, como Ramanuja, Madhva y Baladeva, que los atribuyen a Vyasa, famoso *rishi* de la antigüedad. Una tercera opinión, prevalente entre varios discípulos de Sankara, identifica al uno con el otro. Cuanto a la fecha de composición de estos Sutras, *los autores indios*, por lo

gunos de estos sutras como el de uno de tantos maestros de la filosofía vedántica, ésta debió ya de existir y estar muy difundida bastante tiempo antes de que se compusieran estas colecciones de aforismos, que más bien parecen ser compendios de algunos tratados precedentes. De hecho, nuestros sutras han recibido distintas denominaciones. *Vedanta Darsana*, si bien tal nombre pudiera vindicar con iguales derechos cualquier otra exposición de las doctrinas filosóficas de los Upanishads; *Uttara Mimamsa*, porque son un "mimamsa" (investigación o exposición razonada) de la "uttara" o postrera parte de los Vedas, es decir, de los Upanishads, y también (como hemos ya indicado) porque procede en directa oposición al "Purva Mimamsa" (adscrito a Jaimini), el cual explica la "purva" o primera parte de los Vedas, a saber: los "Mantras" y la porción de los Brahmanas referente al sacrificio; se llaman también *Brahman Sutras*, ya que pretenden investigar la verdadera naturaleza de Brahman en contraposición a los "Dharma Sutras", que explican la naturaleza del Deber en su sentido más amplio (Dharma), tema sobre que versa la obra de Jaimini. Además se les conoce por el nombre de *Sariraka Sutras* o *S. Mimamsa*, por tratar de la verdadera naturaleza de ,Sariraka", el alma encarnada. Sus otros nombres son: *Vyasa S.* y *Badarayana S.*, según los presuntos autores; *Vedanta Mimamsa*, en oposición al "Karma M.", y *Aupanishadi M.*, por ser una investigación sobre los Upanishads.

Los 558 "Vedanta Sutras" *se dividen* en cuatro *adhyayas* (libros o capítulos), a su vez distribuídos en cuatro *padas* (pies o cuartos); en el tratamiento de la materia éstos se suelen dividir en *adhikaranas* (secciones), que podrían considerarse como tesis, cuyo contenido se exhibe por este orden:

---

general, la fijan entre los años 500 y 200 a. C.; *Keith*, en el s. II d. C., y *Max Müller*, en el V d. C. Como quiera que se halla en esta obra una refutación del nihilismo e idealismo budísticos, y una exposición bastante clara de los demás sistemas filosóficos, por lo menos en su conjcnto, estos sutras no pudieran estar codificados antes del s. V d. C.

Adviértase que Badarayana no fué el único comentarista de los Upanishads. *Asmarathaya* propugnó la doctrina de "bhedabheda" (distinción sin distinción) en la relación entre el alma y la Divinidad ("como entre la centella y el fuego"). *Audulomi* estableció una distinción real física entrambos, mientras el alma todavía no ha conseguido su perfecta emancipación reabsorbiéndose como puro pensamiento en Brahman. *Kasarakrishna* enseñó una indistinción absoluta. *Gaupada* (a quien se puede considerar como el vínculo de unión entre Badarayana y Sankara) se inclina hasta tal punto a las doctrinas budistas que, según él, ningún ser puede venir a la existencia real. pues toda existencia es puramente fenoménica.

1) ARGUMENTO *(visaya)*.
   a) Brahman es el único tema de los Upanishads;
   b) El alma; el mundo; relación entrambos.

2) PROBLEMA (*vicaya* o *samcaya*). Se responde a las dudas sobre:
   a) la naturaleza de la dependencia del Universo de Dios;
   b) el gradual desarrollo de la reabsorción del alma en Dios;
   c) cuestiones de psicología, tales como:
   1.° la naturaleza y atributos del alma;
   2.° relaciones del alma: con Dios, con el cuerpo, con sus propios actos.

3) DISCUSIONES PREVIAS (*purvapakasa*). Versan sobre:
   a) "Brahman Vidya", o propio conocimiento de Brahman, como único medio que conduce a la felicidad;
   b) "Samsara": la ley de las ininterrumpidas reviviscencias;
   c) varias cuestiones psicológicas de menor importancia.
4) DOCTRINA CONTRARIA *(uttarapaksa)*. Sobre:
   a) los "frutos", o sea, la felicidad;
   b) la "partida" del alma (por la muerte) por las dos sendas: la de los dioses *(devanaya)* y la de los padres (*pitriyana*);
   c) "redención" absoluta y final *(moksha)*.
5) CONCLUSIÓN *(siddhanta)*.

C) *Bhagavad-Gita* (SMRITI-PRASTHANA).

El tercer "instituto" o fuente de conocimiento vedántico lo constituye el *Bhagavad-Gita*, a pesar del carácter indefinible de su contenido sincretista y de proponer a Krishna, encarnación de Vishnú, como identificado no ya con una de las divinidades de la Trimurti, sino con el mismo Brahman.

El "Bhagavad-Gita" es la obra que mejor ha conseguido apoderarse de las mentes y arrebatar los corazones de la clase media hinduista en el vasto campo de la literatura religiosa y profana de la India. Su doctrina central del *bhakti*, o consagración afectiva a una Divinidad personal, ha conducido a resultados de importancia trascendentalísima en la vida toda del país. Los representantes de los sistemas filosóficos más opuestos lo han comentado con detención y procurado hallar en él el origen y la confirmación de las propias doctrinas que pretendían propagar. En Europa, el descubrimiento de esta obra produjo tal sensación, que incluso los sabios más eminentes le prodigaron las más gloriosas alabanzas. W. von Humboldt no dudó en escribir de sí: "Cuanlo leí este poema por primera vez, brotó en mi ánimo un sentimiento de gratitud al

Destino, que me había concedido vivir para gozar de su lectura"; pero no es ésta ocasión de proclamar las excelencias de tal obra.

El "Bhagavad-Gita" (Canto al Señor) constituye una sección del famoso épico Mahabharata, de más de 700 *slokas* (dísticos) distribuídos en 18 cantos. Puede considerarse como la representación más antigua y auténtica del movimiento eclecticista que pretendió combinar las doctrinas de los sistemas Samkya, Yoga y Vedanta, y armonizarlas con la de *Brakti* o camino espiritual de absoluto abandono en *Krishna*, encarnación del Absoluto. El argumento doctrinal de este didáctico episodio del Mahabharata se podría proponer como sigue: —Así que en el campo de Kuru va a comenzar la batalla entre las dos huestes enemigas de los Kauravas y los Pandavas, Arjuna, al revistar las tropas desde su carroza real, deja caer arco y flecha, pues no quiere, peleando, hacerse responsable de la muerte con que van a sucumbir tantos de sus parientes Kauravas. Al advertir tamaño desaliento y desesperación en el Príncipe, Krishna, su auriga—encarnación de Vishnú—, le exhorta vivamente a guerrear, aduciendo, entre otras, las razones siguientes: no hay obra más grata a Dios que el cumplimiento de las propias obligaciones aun cuando se opongan a los más íntimos sentimientos; el verdadero conocimiento de Brahman pone muy de manifiesto la inmensa distancia que media entre el Espíritu y la Materia, la instabilidad y corrupción de la segunda y la perennidad e indestructibilidad de aquél, el cual toma sucesiva posesión de varios cuerpos sin verse afectado por sus limitaciones e imperfecciones; Arjuna, pues, debe pelear como buen *kshatriya*, y no dejarse llevar de una mórbida compasión para con los parientes que ve caer, pues la muerte no afectará en lo más mínimo la parte de ellos más noble: "Como un hombre que muda su vestido por otro, así trueca el alma su cuerpo por otro distinto." Sólo puede uno verse libre del torbellino de las reviviscencias mediante la extirpación de los apetitos desordenados y el completo dominio de sí mismo. Esto se obtendrá de una de dos maneras: o llevando vida de ermitaño, aislado completamente del mundo y consagrado a la contemplación, o procediendo en el obrar con absoluto desinterés, movido sólo por amor al deber por el deber, sin la más mínima consideración a placer ni dolor, a éxito ni fracaso. "Lo que haz de hacer, hazlo siempre sin apegarte a las cosas. Haciendo sin pasión lo que hagas, llegarás seguro al ideal supremo." Una vez libre de todo deseo, el espíritu está en disposición de vacar a Dios por medio del bahkti—a Dios que, desde toda la eternidad, gobierna el mundo a través de sus perpetuos cambios, y lo penetra y embarga, no menos que a las distintas almas, como si todo fuera parte integrante de su propio

cuerpo. El amor a Dios así entendido conducirá del dolor a la redención, de la redención a la unión más íntima con la Divinidad—. "El que al obrar sólo piensa en mí—asegura Krishna a Arjuna—, el que me ama sobre todas las cosas y en todas las cosas vive por completo entregado a mí, el que nada odia ni a nada se allega de por sí, este tal, oh hijo de Pandu, ten por seguro que llegará hasta mí."

El autor del *Bhagavad-Gita* se propuso, pues, mostrar su más profunda veneración e íntimo afecto por Brahman en la persona de Krishna, recogiendo los más notables pensamientos y delicados afectos de los Upanishads, combinándolos con los elementos más aprovechables de los diversos sistemas filosóficos, especialmente del Vedanta, avivándolos con el calor de la devoción del bhakti y comunicándolos al pueblo en general en el convencimiento de que para agradar a Dios ya no es preciso abandonar los quehaceres de la vida doméstica: basta el recogimiento del hogar, o mejor, el del santuario del propio corazón.

II.—Doctrina fundamental del Vedanta

Los *Upanishads* contienen muchos y precisos elementos de verdad, pero aislados y como perdidos en la espesura de una selva verdaderamente tropical de disquisiciones las más pueriles y prescripciones ritualísticas las más farisaicas. Los *Vedanta Sutras,* destinados a interpretar los Upanishads y sistematizar de alguna manera estos dispersos elementos de doctrina, debido a su esencial índole de aforismos exageradamente condensados, ofrecen todos los inconvenientes, y pocas de las ventajas, de los resúmenes cuyos textos difíciles nunca se han estudiado. El *Bhagavad-Gita,* aunque es una obra más clara y precisa, no se puede considerar como una interpretación tan genuina de los Upanishads, a través de los Vedanta Sutras, como lo son éstos de aquéllos: su índole ecléctica y partidista le desvían algún tanto de su propósito principal. De ahí nace, en gran parte, la dificultad de extraer de estos tres "institutos" la doctrina central del Vedanta, dificultad que ha dado origen no sólo a una multitud de interpretaciones las más diversas, sino también a los más encontrados sistemas, en los que han expuesto y propugnado sus teorías filosóficas los más eminentes pensadores de la India. Antes de hablar de éstos, intentemos recoger en forma de proposiciones los puntos básicos del Vedanta, puntos que todos los sistemas posteriores, cualquiera que sea su peculiar interpretación, reconocen como verdadera expresión del genuino espíritu doctrinal vedántico. Helos aquí:

1) "PRASTHANATRAYAM".—El "Triple Instituto" constituye el canon, la fuente y a la vez el receptáculo de toda la doctrina vedántica. Los sabios posteriores podrán interpretarlo y comentarlo, pero no perfeccionarlo.

2) ALMA.—Por naturaleza el alma es divina, eterna, inmaterial e indestructible (contra el materialismo de los charvakas); no consiste en un conglomerado ni serie de sensaciones fenoménicas (como pretenden los budistas y jainistas), sino que es el sujeto substancial, uno y permanente, de sus propias acciones, tanto pasadas como presentes, y futuras. Esta alma individua (*Jivatman*), al parecer distinta, en realidad se identifica con el Alma universal, a su vez identificada con el Ser absoluto y trascendental, Brahman.

3) MUNDO.—Es independiente (¿*formaliter*?) del alma individua (contra la doctrina subjetivo-idealística de los budistas), pero dependiente del Brahman, de suerte que no procede mediante la interacción de los dos elementos, Materia (*Prakriti*) y Espíritu (*Purusha*, ¿forma?) (como pretende la doctrina dualística del sistema Samkya), sino de la Inteligencia suprema de Brahman, el cual, en sucesivos períodos de tiempo, libre y espontáneamente y sin necesidad de ninguna ayuda externa, crea (hace aparecer) el Universo desplegando el manto de su propia substancia como su causa eficiente directriz (*nimitta*) y material-formal (*upadana*), ora lo aniquila (hace desaparecer), recogiendo el manto su propia substancia como su causa final (en oposición al atomismo del Vaseishika, que hace de una combinación más o menos arbitraria de átomos increados y eternos la causa material y eficiente de este mundo).

4) DIOS.—No existe aparte de las almas individuas y del mundo (contra la doctrina del Yoga), sino que imbuye, sustenta y rige entrambos, no como una realidad extrínseca a ellos (como pretende el Nyaya), pues tal cosa argüiría limitación e imperfección en Dios, sino como su espíritu vivificante y unificador.

5) ORDEN MORAL.—Esquemáticamente propuesto el Orden Moral:

a) *En esta vida* está integrado por los siguientes elementos: *Dharma* (deber omnímodo: religioso-profano, social-personal), que ha de observarse fiel y animosa, pero desinteresadamente; *Upasana* (meditación), al principio más bien afectiva (*Bhakti*), la cual conduce a *Jnana* (conocimiento intuitivo-experimental de la ecuación *Jiva*ATMAN = ATMAN = *Para*ATMAN, no precisamente en el orden de las formalidades, sino en el de la identidad real). Con esto, la fiel observancia de las prescripciones ritualísticas en tanto tiene algún valor, y no más, en cuanto con-

tribuye a formar la mente, avezándola a mirar más allá de las experiencias sensibles externas (en oposición a las doctrinas del Purva Mimamsa, que concedía a ella un valor absoluto). El *Moksha*, pues, o emancipación espiritual, consiste en la realización de esta nuestra identidad con Brahman, aprehendido o exclusivamente por la vía racional del entendimiento (jnana), o además por la afectiva de la voluntad (bhakti), o empezando por esta última, como más imperfecta y asequible, para venir a parar a sólo aquella (como prefiere Sankara).

b) Por lo que se refiere a *la vida futura*, muerto el hombre, el alma se ve obligada a recorrer una serie muy larga de reincarnaciones (ley del *Samsara*), hasta que se haya purificado de todas las impurezas karmáticas, contraídas durante sus existencias corporales, que deben su origen al desconocimiento de sí en que el alma ha vivido por razón de los *koshas*, o vainas, que le ocultan su propia y verdadera naturaleza En los varios estadios previos a su perfecta iluminación, el alma, en su ignorancia, se identifica con estos [5] *koshas*, cada vez menos materiales: *Annamaya*-kosha, la vaina más crasa del cuerpo material; *Pranamaya*-kosha, propia de las energías vitales; *Manomaya*-kosha, correspondiente al psiquismo sensorial; *Vijnanamaya*-kosha, referente al entendimiento, y *Anandamaya*-kosha, emoción placentera. Más adentro, iluminándolo todo con el resplandor de su propio conocimiento brilla el puro "sí-mismo" del Yo, cuya verdadera naturaleza y propia relación con Dios debe ser penetrada exactamente, a fin de que el moksha pueda ser una realidad.

En punto a pormenores sobre la vida futura, el Vedanta concibe tres estadios distintos para los tres grupos en que divide a los seres morales. 1.º Los que han llevado *una vida de vicio*, o meramente animal, sin someterse a ninguna disciplina del espíritu, están destinados a reincarnarse en organismos inferiores o, a lo sumo, como hombres de condición la más abyecta. Al parecer, se considera a los animales como seres morales, y se admite la posibilidad de que en su proceso de purificación y elevación puedan llegar a convertirse en seres humanos. 2.º *A los varones piadosos* el Vedanta señala dos diferentes destinos, conforme al método espiritual en que se han ejercitado. *a*) Los que han practicado el *Karma-kanda*, ofreciendo a la Divinidad el culto de los sa-

[5] Tanto Sankara como Ramanuja y Madhva fueron brahmanes del sur de la India. Sankara vivió por los años de 788-825 d. C.; Ramanuja, por los de 1017-1115, y Madhva, por los de 1199-1278.

De todos los vedantistas que se encuentran en la India, el 15 por 100 pertenecen a la escuela de Ramanuja; el 5 por 100, a la de Madhva; el 5 por 100, a las de Vallalbha y Numbarka; los restantes, el 75 por 100, interpretan el Vedanta según la mente y explicación de Sankara.

crificios, están destinados al "Pitriloka" (habitación de los manes), a donde llegan después de recorrer el "Pitriyana" (senda de los mismos), descrito con un lujo de pormenores. En el Pitriloka, que o es la luna o está íntimamente asociado a ella, el bienaventurado saboreará los frutos de su buena vida hasta que se agoten; entonces tendrá que abandonar aquella mansión feliz para bajar a la tierra y reincarnarse, según fueren sus méritos. *b*) Los que han preferido ejercitarse en el *Jnana-kanda*, tributando un culto espiritual al Ser Supremo, llegarán al "Brahmanloka" (mundo de Brahman) por la senda de los dioses "Devayana", por cierto más atractiva que la de los antepasados. Por ella, pues, toda bañada por la luz del sol, como símbolo de la nueva iluminación espiritual que gozarán, los bienaventurados se apresuran por llegar a la mansión beatífica, donde, a una con los semidioses, vivirán en constante comunión con Brahman, libres ya de toda necesidad de renacer. El Vedanta no pone en claro si este Brahmaloka, donde al fin van a reunirse todos los seres, es ya la meta final y el supremo estado de existencia, o si todavía se ha de concebir otro nuevo ideal y estado superior y definitivo, de una reabsorción más perfecta en el piélago de la Divinidad.

III.—Interpretaciones principales del Vedanta

Al pretender interpretar y desarrollar los principios fundamentales que acabamos de exponer, la filosofía del Vedanta se ramifica en diferentes y aun entre sí opuestas escuelas. De éstas las tres que han tenido más aceptación son las de Sankara, Ramanuja y Madhva [5]. No cabe duda que aun antes de Sankara, el más antiguo de estos expositores sistemáticos, existía ya una gran variedad de intérpretes del pensamiento vedántico en abierta contradicción los unos con los otros. Los Sutras se encargan de advertírnoslo y aun de consignar los principales puntos objeto de contienda. En general, se notaban dos principales corrientes doctrinales, que luego Sankara y Ramanuja invocarán en sus respectivos comentarios como norma y garantía de los sistemas que ellos compusieron. En la imposibiliad de consignar todos los puntos de discrepancia de estas distintas escuelas, nos contentaremos con aducir sólo dos, y aun muy a la ligera, de los más característicos de estos tres sistemas, los únicos que han perdurado hasta nosotros en el ambiente filosófico de la India.

A) Creación.—Aunque los tres sistemas convienen en que Brahman es la única causa del Universo, difieren en gran manera, tanto por lo

que toca a la manera de la creación como a la naturaleza del poder de que Dios se vale en ella.

1) *Sankara* opina que la creación no es algo real en el sentido que lo es el Creador. La creación de un mundo real, realmente distinto del Creador, menoscabaría su infinita perfección, por un lado, y por el otro daría al traste con su perfecta inmutabilidad. Por tanto, concluye Sankara, ni la Naturaleza ni el alma individua son entidades de sí reales, sino más bien sombras pasajeras de la única Realidad, Brahman, cuyo poder creativo, aunque existe en él desde toda la eternidad y contiene en sí el germen de todas las cosas creables, es en verdad un poder sumamente misterioso e inescrutable, llamado *Maya* (con frecuencia traducido erróneamente "Ilusión") o *Avidya* ("Ignorancia", en contraposición a "Jnana"). Este poder nos engaña haciendo que concibamos a nuestro Yo y al Mundo que nos rodea como si realmente tuvieran entidad y consistencia propias. Como este poder creativo de hecho sólo termina en ilusiones, no en realidades, y como lo Finito, aunque parezca existir, en verdad no existe, Sankara concibe a la naturaleza divina totalmente exenta de relaciones necesarias a lo creado y, por tanto, constituyendo una Unidad absoluta y perfecta. Su *Advaitavada* (monismo), pues, es "visuddha", es decir, puro, absoluto, incondicional.

2) *Ramanuja* ofrece una distinta concepción de la Creación y de su relación con el Creador. Si los objetos creados, dice, fueran independientes del Creador, entonces ciertamente ocasionarían perjuicio a éste; pero, aunque distintos, a su manera, le son completamnte subordinados, como sus modos o *Prakaras*, dotados de existencia no ilusoria, sino real. Estos guardan con Él una relación esencial, existen en Él desde toda la eternidad, antes de la creación en una forma sutil y contracta, en la creación en una más crasa y descubierta. Para Ramanuja, pues, el proceso de la creación es un *Parinana* o una evolución del poder (aspecto) cósmico de Dios, de un estado concentrado y sutil, al otro, difuso y manifiesto, de la creación-evolución, que para nada perturba, ni siquiera afecta al otro aspecto, el extracósmico y propiamente divino, del absoluto Brahman. La relación esencial del mundo con Dios trae consigo, en opinión de Ramanuja, un elemento de diferenciación en la naturaleza divina, lo cual es causa de que la unidad de ésta no sea absoluta, sino relativamente tal, es decir, ésta no esté relacionada con nada situado fuera de ella, pero sí de alguna manera diversificada por un término de relación en sí misma. Por esto el sistema de Ramanuja se ha llamado *Visihtadvaitavada*, o monismo mitigado.

3) *Madhva* personifica el sentido común cuando condena el mo-

nismo, tanto en su forma pura y absoluta, de Sankara, como en la mixta y relativa, de Ramanuja. Aunque así el mundo como el alma individua dependen de Dios, Madhva concibe al Infinito distanciado de ambos, más bien como el no-Yo, al que nos dirigimos, no siempre dándonos cuenta de ello, en todos nuestros actos no propiamente reflejos. Este sistema ha contribuido mucho a fomentar el aspecto devocional en las manifestaciones de la piedad hinduista, pues éstas necesitan en alto grado de un Dios concebido, no como una misma cosa con el devoto suplicante, sino más bien como inmune de sus miserias y poderoso para remediarlas. Para probar su teoría, Madhva hace hincapié en los textos dualísticos de los Upanishads y los Vedanta Sutras, y a su luz procura interpretar las proposiciones, al parecer evidentemente monísticas, de estas obras. Por otra parte, el sistema de Madhva, aunque dualístico y, por tanto, afín al testimonio del sentido común, no coincide exactamente con éste; de todos modos, en oposición a los dos primeros, ha sido designado con el nombre de *Dvaitavada* o dualismo.

B) ORDEN MORAL.—Las concepciones del orden moral y espiritual de estos tres grandes fundadores están íntimamente relacionadas con sus respectivas doctrinas acerca del mundo y de la naturaleza divina. Veámoslo:

Sankara, al considerar las diferencias que existen en este mundo como ilusorias, juzga que todas las acciones, aun las más nobles, son fruto de un estado más o menos imbuído de "ignorancia", ya que todas ellas arguyen una aparente pero errónea distinción entre el que las pone, ellas mismas y los frutos que de ambos se derivan. Por su parte, *Ramanuja*, al no rechazar de sí todo concepto de distinción, opina que de alguna manera pueden darse obras buenas que motiven relaciones de un nuevo y más puro género en Dios. Por esta causa, mientras Ramanuja no descubre ninguna incompatibilidad entre la vida espiritual de la "iluminación perfecta" y la vida doméstica del padre de familias, Sankara aconseja reiteradamente una vida de total desasimiento, convencido de que la vida eremítica es prerrequisito esencial para conseguir la verdadera ciencia y, por ende, la emancipación final. Contemplando a Braman como a una inteligencia Impersonal (¿en el sentido de "ilimitada"?), Sankara mantiene que todo culto, aun el más puro, significa algo de valor relativo, un estadio pasajero de cultura espiritual, pues el blanco de ésta consiste solamente en la perfecta cuenta (intuitivo-experimental) que al fin llega uno a darse de su absoluta identidad con el Ser Supremo, Brahman. Por otro lado, Ramanuja, por conceder cierta dife-

renciación en la naturaleza divina, admite la validez y utilidad del culto y de las buenas obras, porque, como hemos indicado, aunque Dios es inmutable, las relaciones diferenciales que las creaturas suscitan en Dios pueden ser más o menos perfectas, por lo menos, de parte de las creaturas.

Tocante a la otra vida, estas dos escuelas difieren también notablemente. La ascensión del alma al Brahmaloka, descrita en los Upanishads y en los Sutras, constituye para Ramanuja la verdadera "emancipación espiritual" y, por tanto, la meta última y definitiva del alma. Sankara, por el contrario, advirtiendo que tal estado implicaría ciertos elementos de distinción entre el Individuo y el Universal, opina que la liberación del alma aquí descrita es sólo parcial y relativa, y que debe de haber un plano superior de liberación absoluta—sugerido en algunos pasajes del "instituto" vedántico—, un estado en el que el Individuo quede reabsorbido, no sólo *identice sed etiam formaliter* (es decir, ¿reflejamente?) en el Absoluto [6].

* * *

Esta mirada de conjunto, verdaderamente a vista de pájaro, por lo rápida y superficial, no nos ha permitido darnos cuenta exacta ni de las bellezas de pensamiento que hermosean el Vedanta ni de las incongruencias filosóficas que lo deforman. Aunque Sankara, Ramanuja y Madhva sólo aspiran a ser meros intérpretes y expositores del "triple instituto" vedántico, las doctrinas de estos autores, sobre todo las del primero, revelan, a no dudarlo, unas mentes no menos profundas y sintéticas que originales. La genialidad de Sankara, y en proporción dígase lo mismo de los otros dos autores, estriba no tanto en lo que afirma, es decir, en sus proposiciones categóricas, como en lo que *sugiere* y apunta descubriendo nuevos y amplios horizontes de problemas metafísicos al entendimiento humano, tanto más ávido de una sintética unidad cuanto más se adentra por el campo de los fundamentales conocimientos ultrasensibles. Los problemas filosóficos que estos autores se propusieron discutir, como trascendentales, son sumamente complicados y abstrusos. Tomemos, por ejemplo, el monismo de Sankara. Buena parte de los autores que han estudiado esta solución filosófica propuesta por Sankara se han conten-

---

[6] El dualista Madhva apenas se aparta de Ramanuja en sus doctrinas de orden ético y moral.

tado con concluir que su monismo es verdaderamente absoluto, total y radical; pero un estudio más a fondo de la materia, que, por cierto, resultaría sumamente interesante, quizá nos condujera a otra conclusión, menos falsa, que mejor representara la mente del fundador del Advaita. Ante todo, Sankara quiere salvar la infinita perfección de Dios y la índole absolutamente trascendental de la esencia divina.—¿La realidad del mundo le estorba?— ¡Pues la niega, y asunto concluído! Así parece proceder Sankara a los que se contentan con un conocimiento superficial, no íntimo, de la filosofía de este autor. Pero cabría preguntar: ¿Al negar la realidad del mundo pretende Sankara otra cosa que negar su *absoluta realidad*, es decir, la univocidad de ser (entendiéndolo "absoluto") entre lo divino y lo creado? Si Sankara se fija, ante todo, como parece fijarse, no en la noción abstracta de ser, tomada de una manera imprecisa y general (aplicable analógicamente a lo absoluto y lo relativo), sino en la de ser absoluto precisamente como tal (el aspecto más destacado de la esencia divina en la obra de la creación, de que se ocupa Sankara), entonces el monismo de este autor, al excluir la posibilidad de todo otro ser (absoluto), el único que pondría en peligro a las perfecciones divinas, bien podría compaginarse con la existencia de otros seres (relativos) que no merecen el nombre de realidades en comparación de la Absoluta, de la que dependen radicalmente [7]. Baste esta somera indicación para que se vea qué problemas tan interesantes podría suscitar un estudio a fondo de este gran expositor del Vedanta, al cual, como advertimos al principio, no todos los filósofos europeos que lo han estudiado y en él se han inspirado han sabido interpretar fielmente según el espíritu que le anima.

Esta mente privilegiada, que tan alto concepto llegó a formarse de Dios, que solía repetir la famosa frase de un Upanishad: *ne ti, ne ti*, "no esto, no esto" (sino más); que concebía como supremo grado de bienaventuranza la "iluminación perfecta del espíritu" por la Verdad divina en una reabsorción que endiosara el alma; que ha llegado a ocupar en el hinduísmo vedántico la misma privilegiada posición que Santo Tomás en el aristotelismo escolástico, por haber procurado, siguiendo el Vedanta, ofrecer una explicación coherente y última de los principales problemas metafísicos que confrontan a la humanidad; este gran pensador, decimos, de mirada tan vasta y penetrante, ¡cómo sentiría enarde-

[7] Hemos tocado este punto en el capítulo "Parinirvana", de nuestra obra *Budismo* (edit. "Labor", Barcelona).

cerse su sincero corazón al dirigirse a su Dios con aquella íntima súplica de otro Upanishad, documento entre los más antiguos de la historia humana:

"Condúceme
De lo Ficticio a lo Real,
De las Tinieblas a la Luz,
De la Muerte a la Inmortalidad!"

(Brihadaranyaka Up. I, 3, 28).

PEDRO NEGRE, S. J.

Colegio del Salvador (Zaragoza).

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA OBRA DE LEIBNIZ

En el tercer centenario del nacimiento de Leibniz (1646-1946).

EL día 3 de julio de 1646, en Leipzig, veía por primera vez la luz de este mundo Godofredo Guillermo Leibniz. Celebramos, pues, este año de 1946, el tercer centenario de aquella gloriosa efemérides.

No es difícil adivinar cuál podrá ser la suerte de este centenario. Allí, donde sería justo tuvieran lugar las más cumplidas y solemnes celebraciones jubilares, reina ahora el dolor, la orfandad y la miseria. Y fuera de allí, por el ancho mundo, son tantos y tan graves los problemas que preocupan a los hombres, que no sería extraño que la recurrencia de aquella fecha memorable pasara inadvertida. Juzgo, sin embargo, innecesario justificar nuestro propósito de celebrar la memoria de Leibniz. Es nombre de universal significación y grandeza. Sus merecimientos en la historia general de la cultura, y más en particular en la historia de la Filosofía son de todos conocidos; al menos de ese modo vago e impreciso con que todos sabemos apreciar y estimar lo que tiene mucho de gigantesco y magnífico; y es bien sabido que Leibniz ha de ser contado en el número escaso de los atlantes de la humana ciencia. Y quien hubiera ya entrado en contacto más íntimo y familiar con la obra literaria de Leibniz, vasta y rica sobre toda ponderación, tendrá, sin duda, que reconocer que, pese a sus defectos y limitaciones, Leibniz es en el cielo de la ciencia y cultura humanas uno de sus más esplendentes luminares.

Pero no es mi intento entretejer un panegírico sobre la trama fácil de las innumerables y geniales doctrinas que Leibniz nos dejó. Mi celebración de este centenario de su nacimiento quiere ser más modesta y tal vez por ello de mayor valor práctico para el lector benévolo. Me propongo tan sólo ofrecerle una "Introducción al estudio de la obra de Leibniz".

Importa, ante todo, justificar la necesidad de esta introducción, y, hecho esto, fijar con la mayor precisión su alcance y sentido. La necesi-

dad de esta introducción habrá de ser medida por el nivel del estudio que de Leibniz nos propongamos hacer. Claro es que para una rápida y superficial inteligencia de la obra de Leibniz esa introducción no será necesaria, y aun, tal vez, más que de otra cosa podría servir de estorbo o de rémora inútil. Mas nuestro estudio de Leibniz puede tener y tiene, en efecto, ambiciones mucho más grandes: llegar hasta el núcleo más íntimo y vital de su pensamiento, comprender, de la manera más exhaustiva posible, su reconocida exuberancia. En este caso, si nuestro estudio está animado de aspiraciones tan altas, nos parece indispensable una propedéutica. La exige esa riqueza, ya insinuada, de dimensiones, todas ellas gigantescas, que la obra de Leibniz ofrece; la exige la problemática tan varia y fértil que en ella se plantea. Sin una iniciación previa en las direcciones más definidas y constantes de esa problemática, se puede correr un doble riesgo: o bien encariñándose con una de esas dimensiones, perder de vista la potente universalidad del conjunto; o bien dispersar la atención por la rica variedad temática, perder todo sentido para la unidad espiritual, que es alma y vida de aquella misma complejidad del sistema.

Y con esto queda dicho el sentido y alcance de la introducción que ofrecemos; pretende servir de guía e itinerario a quien desee adentrarse muy a fondo en la densa y complicada *silva* de la obra leibniziana. Y esto, no hay que advertirlo, realizado con la moderación y sobriedad rigurosas que nos imponen la abundancia del tema y la limitación del espacio de que disponemos. Hemos, pues, de limitarnos a una enumeración rapidísima de los problemas de método y de interpretación que la vida y la obra de Leibniz suscitan.

La vida y la obra. Conviene subrayar esta copulativa. Porque en Leibniz vida y obra se estrechan íntimamente en conjunción fecundísima. La obra de Leibniz no se puede despegar de la urdimbre real de sus variadas e innumerables actividades. Su pensar tiene una ordenación continua e inmediata a la acción. Su vocación científica, tan decidida y constante, no logró jamás encerrarle en su cuarto de trabajo, transformarle en un pensador teorizante, ajeno por completo a las exigencias y apremios de la vida real y el medio ambiente que le rodea. Leibniz tiene obsesión continua de influir en este medio ambiente, en la cultura, en la política, en la vida religiosa de su tiempo. Le guían en este empeño los más nobles deseos. Su mayor afán, expresado innumerables veces, es contribuir al bien general. Por esto, a su vez, el campo de su actividad e influencia se amplia y abre a horizontes siempre más universales. Afán que, por lo mismo, explica a un tiempo la multiforme variedad de

su obra científica y la amplitud geográfica de su interés y celo. Porque no hay rama del saber que no ejerza sobre el espíritu de Leibniz la fascinación de sus secretos, más o menos recónditos. Con la Teología, Filosofía y Matemática, que ocupan, como es bien sabido, lugar preferido en su atención, cultivará también con ardor la historia, la jurisprudencia y la ciencia política; la Filología y la Lingüística serán no menos materia predilecta de sus estudios; las artes mecánicas y sus aplicaciones industriales, como son la minería y la siderurgia, le llevarán a soñar en invenciones singulares nunca, para su desgracia, logradas; desde muy joven le cautivó con pasión la misteriosa alquimia; se interesó también con incansable celo por el estudio y progreso de la Medicina; y, como síntesis y cifra de toda esta enciclopédica actividad, Berlín y Viena quedaron dotadas desde los años de Leibniz con sus nobles Academias de las Ciencias, perennes monumentos de los afanes y desvelos de aquel apasionado amante de toda sabiduría. Y si miramos a la amplitud geográfica, a que antes aludíamos, del interés científico de Leibniz, habremos de seguirle en su afición y estudio hasta las más remotas regiones; es el Oriente lejano objeto preferido de su apetito de creciente saber; siente, sobre todo, curiosidad desmedida por la lengua y sabiduría chinas, acerca de las cuales busca codicioso noticias e informaciones de todo género. Mas en esto fácil es de ver que no obra solamente un interés científico; porque aquel su celo por el bien general tiene no pocas veces ardores muy subidos del más auténtico celo misionero. Un celo misionero que no conoce fronteras, como tampoco, a su vez, aquel su afán por el fomento de las ciencias no quiso saber nada de cerrados nacionalismos. El 16 de enero de 1716, el año de su muerte, escribía Leibniz al Zar de Rusia en estos términos:

"No soy de los que se sienten fanatizados por su país o por una determinada nación; mas yo busco el provecho de todo el género humano; porque considero el cielo como la patria y a todos los hombres de buena voluntad como ciudadanos en él; y prefiero hacer mucho bien entre los rusos que poco entre los alemanes o con otros europeos; aunque yo me asegurara entre estos últimos grandes honores, riquezas y descanso, pero sin poder a la vez prestar mucha ayuda a los otros; porque mi inclinación y mi gusto van al bien general" [1].

[1] Cf. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (París, 1907), p. 167. La significación de la ciencia que Leibniz alcanzó de la cultura china, en la formación del espíritu filosófico europeo, especialmente del francés, está bien estudiada por Virgile Pinot: *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)* (París, 1932), pp. 333-340. Cf., también, Henri Bernard, S. J.: *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne. Essai sur leurs relations historiques* (Tientsin, 1935), pp. 153-162.

Naturalmente, con aquella intención pura del bien general se interfieren y mezclan en determinados momentos intereses de no tan limpio metal: intereses políticos, conveniencias cortesanas, apetencias personales; de todo hay en la larga vica de este hombre, que a las veintiún años, en 1667, entra al servicio del conde de Boineburg, consejero áulico del príncipe elector de Maguncia, para desde entonces, hasta su muerte, el 14 de noviembre de 1716, no abandonar jamás los salones de los palacios de príncipes y nobles, llevado así no pocas veces por los vientos volubles del vivir cortesano, en continuos vaivenes de favor y desgracia.

Decimos que para el estudio y valoración exacta de la obra de Leibniz es necesario tener presente este ancho campo de las actividades que llenan su vida. El estudio de esta vida es, por lo demás, ineludible para poder descubrir y entender la evolución de su pensamiento. Queremos decir que las peripecias de esta vida no tienen un valor puramente anecdótico y biográfico; tienen no raras veces transcendencia grande en el desarrollo de la ciencia, y más en particular de la filosofía leibniziana. El viaje a París en 1672 ejemplifica nuestro aserto de manera elocuente. Va allí encargado de una misión diplomática. Leibniz ha de poner en juego toda su potente dialéctica para lograr convencer a Luis XIV a que, dejando en paz a sus vecinos holandeses, españoles y alemanes, dirija todas sus ambiciones de poder y grandeza hacia el Próximo Oriente: la conquista de Egipto le abrirá las puertas de Asia; las riquezas fabulosas de la India lejana le harán omnipotente. Leibniz no alcanzó éxito alguno; circunstancias adversas impidieron que el *Consilium Aegyptiacum* llegara a ser tomado en alguna consideración por los consejeros del rey de Francia. Y, sin embargo, este viaje a París, no obstante el fracaso de la diplomacia de Leibniz, marcó un hito decisivo en el desarrollo de su saber científico. París le pondrá en contacto con los más insignes matemáticos de la época, que despiertan en él una afición creciente a la exacta ciencia de los números. Leibniz no pierde el tiempo. Sus rápidos progresos en la matemática le descubren las propiedades maravillosas de las magnitudes infinitas. Un nuevo cálculo surge sobre su mesa de trabajo. Y al mismo tiempo su pensamiento filosófico se ilumina ahora con luces y esplendores decisivos. El infinitismo que los números le enseñan tiene una aplicación insospechada en la explicación de lo real. El viaje de Leibniz a París será de sorprendentes consecuencias en la historia la de filosofía moderna. El *Consilium Aegyptiacum* fracasó; pero un nuevo concepto de substancia comienza a alborear en estos años de estancia parisina del joven consejero del príncipe elector de Maguncia. Leibniz recordará siempre estos años pasados en la corte

de Francia; años de trabajo fecundo, de no esperados triunfos; a su futuro señor, el duque Juan Federico de Hanóver, escribía Leibniz desde París:

"París es un lugar, donde es difícil distinguirse; se encuentran en él los hombres más hábiles de la época, en toda clase de ciencias, y es menester mucho trabajo y un poco de solidez para establecer allí su reputación. En fin, no sé cómo he alcanzado éxito y se me haya reconocido que soy capaz de hacer algo extraordinario. No pensaba aquí ni en la jurisprudencia, ni en las bellas letras, ni en las controversias (cosas que me ocupaban en Alemania), y en cambio comencé un estudio enteramente nuevo, para profundizar en las matemáticas, donde la fortuna ha querido que haya descubierto verdades del todo extrañas y de un uso considerable, como las cartas de los más hábiles matemáticos contemporáneos lo atestiguan" [2].

Este mismo suceso, el viaje a París, nos puede servir de ejemplo para entender otro aspecto de la transcendencia que lo biográfico tiene en el complejo sistemático del pensamiento leibniziano. Me refiero a la determinación y valoración de las influencias que recibe de fuera. Porque es, en efecto, la trama de su vida real la que nos descubrirá la variedad y sucesión de estas influencias, que de manera tan eficaz imprimen en el pensamiento de Leibniz su sello peculiar y lo moldean e informan. El viaje a París, digo, nos descubre importantes elementos de señalada influencia en la génesis de la filosofía leibniziana. Es el comienzo, como hemos visto, de su especialización matemática, de tan enorme repercusión en su concepción metafísica. Por otra parte, durante su estancia en la corte francesa Leibniz entra en relación muy íntima con destacados personajes de gran renombre en el mundo filosófico de la época. De máximo interés es su contacto con los prohombres del partido cartesiano. De aquellos años data su amistad con Malebranche, Arnauld, Van Velthuysen y Graevius. Comienzan también por aquel tiempo sus relaciones, en general cordiales, con relevantes miembros de la Compañía de Jesús. El matemático Padre Berthet, Kochanski, Honorato Fabri, Grimaldi, Lana Terzi, se honrarán con el trato y comercio epistolar del filósofo alemán, y éste, a través de las cartas de aquellos jesuítas, podrá sentir y apreciar la potencia no despreciable de la tradición escolástica.

Otra gran figura, cuya influencia se acusa vigorosamente en esta época, es Thomas Hobbes. Ya antes de su viaje a París, el 13 de julio de 1670, Leibniz se atreve a dirigir al filósofo inglés una carta, en la que

[2] G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. (Edición de la Academia de Ciencias de Berlín.) Serie I, vol. 1 (Darmstadt, 1923), p. 491.

una crítica leve queda bien disimulada y recubierta por las más hiperbólicas alabanzas [3]. Desde París, en 1674, vuelve de nuevo Leibniz a escribir a Hobbes en el mismo todo laudatorio y entusiasta: "in libello de Cive teipsum superasse videris..." [4]. Las relaciones con Espinosa datan también de estos años. Las comunicaciones directas son escasas. Sólo una carta se conserva de Leibniz a Espinosa, fechada el 5 de octubre de 1671, anterior, por tanto, al viaje a París; en ella le comunica sus estudios e invenciones de óptica, materia en la que le es conocida la gran pericia del judío portugués [5]. Años más tarde, en 1676, cuando Leibniz se dirige de París a Hannóver, para ponerse al servicio del duque Juan Federico, de paso por La Haya sostiene con Espinosa largo coloquio sobre los temas más fundamentales de su filosofía [6]. No mucho después, el 16 de febrero de 1677, Jorge Hermann Schuller comunicaba a Leibniz la muerte de Espinosa, el filósofo de faz española, un tanto aceitunada, según la expresión del mismo Leibniz [7]. Este trató inmediatamente de adquirir el manuscrito de la *Ethica*, que dejara inédita su autor; fueron inútiles los esfuerzos y proposiciones de Leibniz [8]; pero estos deseos nos dan muestra muy clara de la estima grande en que tenía los escritos y pensamientos de aquel cetrino filósofo.

---

[3] Leibniz asegura, en esta carta a Hobbes, "scriptorem me, qui Te et exactius et clarius et elegantius philosophatus sit, ne ipso quidem divini ingenii Cartesio demto, nosse nullum. Idque me unice optare, ut quod Cartesius tentavit magis quam perfecit, felicitati generis humani in firmanda immortalitatis spe, Tu, qui omnium mortalium optime poteras, consuluisses" (*Sämtl. Schr. u. Br.*, s. II, vol. 1, p. 58).

[4] "... diu est quod scripta tua versari, digna saeculo, digna Te, qui primus illam accuratam disputandi ac demonstrandi rationem, veteribus velut per transennam inspectam, in civilis scientiae clara luce posuisti: sed in libello de Cive Teipsum superasse videris" (ib., p. 244).

[5] "Inter caeteras laudes Tuas quas fama publicavit, etiam insignem rei Opticae peritiam esse intelligo" (ibid., p. 155). Espinosa le responde a sus consultas sobre óptica el 9 de diciembre del mismo año.

[6] De su visita a Espinosa escribe Leibniz a I. Gallois, en septiembre de 1677: "Je l'ay veu en passant par la Hollande, et je lui ay parlé plusieus fois et fort long temps. Il a une étrange Metaphysique, pleine de paradoxes. Entre autres choses il croit que le monde et Dieu n'est qu'une même chose en substance, que Dieu est la substance de toutes les choses, et que les creatures ne sont que des Modes ou accidens. Mais j'ay remarqué que quelques demonstrations pretendues, qu'il m'a monstrées, ne sont pas exactes" (ibid., p. 379).

[7] Coete um teminime celare debui Clariss^{m} et acutiss^{m} Virum Spinozam maxima atrophia conflictatum 21/11 Februer. vitam suam cum morte commutasse: videtur autem quod inexpectata mortis debilitate praeventus sit, quoniam sine testamento, ultimae voluntatis indice, a nobis discessit" (Schuller a Leibniz, ibid., p. 304). "Le fameux Juif Spinosa avoit un teint olivâtre, et quelque chose d'Espagnol dans son visage" (G. G. Leibnitii, *Opera omnia* [edic. L. Dutens], t. VI [Genevae 1786], p. 329).

[8] Cf. *Sämtl. Schr. u. Br.*, 1, c., p. 304. El importante tema de las relaciones ideológicas de Leibniz con Espinosa ha sido estudiado por: L. STEIN: *Leibniz und Spinoza* (Berlin, 1890); L. BRUNSCHVICG: *Spinoza et ses contemporains* (3.ª edic., París, 1923), pp. 376-432; L. DUJOVNE: *Spinoza*, t. IV, *La influencia de Baruj Spinoza* (Buenos Aires, 1945), pp. 102-107.

Naturalmente, más que la cronología de estas influencias que la vida de Leibniz nos descubre, nos interesa la valoración precisa de su virtualidad en el proceso de formación de su pensamiento filosófico. Tema éste que ha sido ya objeto de muy concienzudos estudios. El espíritu conciliador y armónico del filósofo alemán favorecía en él la recepción y asimilación de lo que pensadores y sabios de todos los siglos le ofrecían como verdad lograda. Esta universalidad de recepción y aquel espíritu conciliador y armónico prestan, sin duda, al pensamiento de Leibniz un carácter marcadamente sincrético. Pero conviene fijar ya ahora con toda exactitud el sentido de esto, que él mismo no duda en llamar eclecticismo. Porque Leibniz no puede ser llamado ecléctico en el sentido peyorativo de contemporizador doctrinal sin pensamiento propio [9]. El sentido de ese eclecticismo es bien distinto. Leibniz cree firmemente en la realidad de una *philosofia perennis*, cuya presencia, a través de los siglos, es pregonada sin interrupción por los sistemas y filósofos de todos los tiempos. "He encontrado—escribía Leibniz a Nicolás Rémond—que la mayor parte de las sectas tienen razón en buena parte de lo que anticipan, aunque no tanto en lo que niegan..." "La verdad está más repartida de lo que se piensa; pero muy frecuentemente oprimida, y muchas veces envuelta, debilitada y mutilada, o corrompida por adiciones que la adulteran o la hacen menos útil. Descubriendo estas huellas de verdad en los antiguos, o para hablar más generalmente, en los que nos han precedido, se sacaría el oro fuera del cieno, el diamante de su mina y la luz de las tinieblas, y esto sería, en efecto, *perennis quaedam philosophia* [10].

En el estudio de las fuentes doctrinales de la filosofía de Leibniz, tema a que nos ha traído la consideración de su vida, vamos tan sólo, en fuerza de la brevedad, a fijar nuestra atención en un punto particular y reducido: el de las relaciones de su filosofía con la tradición escolás-

---

[9] Fr. Böhm escribía recientemente: "Das Grandiose dieser Philosophie hat noch keiner gespürt, der [Leibniz] einen Eklektiker oder Rationalisten genannt hat" (*Anti-Cartesianismus*, Leipzig, 1938, p. 155).

[10] "J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient" (Leibniz a N. Rémond, de 10 de enero de 1714; *Philos. Schr.* edic. Gerhardt, III, p. 607). "La vérité est plus repandue qu'on ne pense: mais elle est tres souvent fardée et tres souvent aussi enveloppée, et même affaiblie, mutilée, corrompue par additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les anterieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de sa mine et la lumière des ténèbres; et ce serait en effet perennis quaedam philosophia" (Leibniz a Rémond, el 26 de agosto de 1714; ibid., pp. 624-25).

tica [11]. Cuestión ésta de singular interés para nosotros. Porque el estudio de esas relaciones corrobora de manera inconcusa la afirmación hecha hace pocos años por un historiador alemán de confesión protestante: el estudio de la escolástica y, en particular, la española de los siglos XVI y XVII, es ineludible para entender la historia de la filosofía prekantiana [12]. En el caso de Leibniz, repito, se podría documentar este aserto con abundancia de textos. El escolasticismo es, sin duda, fuente doctrinal principalísima de sus concepciones filosóficas. Pero nótese bien: esta afirmación no debe entenderse en el sentido de ser la escolástica preparación inmediata de la filosofía de Leibniz; esto valdría tanto como afirmar que Leibniz representa un término o fase normal de evolución del pensamiento escolástico. No es éste, naturalmente, el sentido de la dependencia por nosotros afirmada entre Leibniz y la Escolástica; aunque no es menos cierto que aquél pretende obstinadamente haber llevado la tradicional filosofía de la escuela a sus consecuencias más legítimas y fecundas; recuérdese, por ejemplo, su porfía por hacer valer su concepción monádida y dinamista de la substancia como la explicación más coherente y exacta de la teoría aristotélica de la entelequia o forma substancial.

Pero dejando a un lado toda valoración crítica de esta actitud y pretensión, ahora nos toca solamente consignar el hecho indiscutible: el proceso de la evolución y formación de la filosofía de Leibniz no puede, en manera ninguna, explicarse haciendo caso omiso de su formación y ciencia escolástica.

De sus años juveniles, él mismo nos recuerda que a los doce leía a Zabarella, Rubio, Fonseca y Toledo sin la menor dificultad; a los catorce leía a Suárez con no menor soltura y fruición; y poco después era tan grande su dominio de las sutilezas de los escolásticos, que ponía en gran aprieto a sus maestros [13]. Un reflejo claro de esta primera for-

---

[11] El fijar nuestra atención en ese punto particular no puede significar que negamos o condenamos menor interés al estudio de otras influencias. Procedemos así, repetimos, por razón de la brevedad que nos hemos impuesto.

[12] "Ehe man Descartes, Leibniz, Spinoza 'und ihre Zeit' verstehen kann, muss man in den breiten Strom der 'Scholastik' jener Jahrzehnte hinabgestiegen sein" (E. Lewalter, *Spanisch-Jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*. Hamburg, 1935, p. 5).

[13] "Interea [duodecennis] in Zabarella et Rubio et Fonseca aliisque Scholasticis non minori, quam antea in historicis voluptate versabar, et eo usque profece am, ut Suarezium non minore facilitate legerem, quam Milesias fabulas solemus, quas vulgo Romanos [novelas] vocant" (*Vita leibnitii a seipso*, en Foucher de Careil, *Nouvelles Lettres et opuscules inédits de Leibniz* [Paris, 1857], p. 382). "Nondum duodecennis miris circa logicam meditationibus chartas oppleham et subtilitates Scholasticorum superare conabar neque Zabarella aut Rubio aut Toletus me magnopere morabantur" (*G. Pacidii... initia... Scientiae generalis*, Leibniz *Philos. Schr.* ed. Gerhardt VII,

mación escolástica la encontramos en su disertación *De principio individui* defendida por Leibniz a los diecisiete años. El precoz filósofo defiende la sentencia de Aureolo: "omne individuum sua tota entitate individuatur"; cita en su favor a Ramoneda, Fonseca y Suárez, entre otros [14]. Más tarde, atraído por las novedades de los neotéricos corpusculares, Leibniz perdió el gusto y fervor primeros por los filósofos escolásticos. Muy pronto, sin embargo, su buen juicio le hizo ver que el desprecio con que los modernos miraban aquella ciencia tradicional se fundaba en buena parte en la incomprensión y la ignorancia. Leibniz, es cierto, no duda en acusar a la escolástica de haber adulterado a Aristóteles en las cuestiones metafísicas y jurídicas, y, en consecuencia, "también es bastante probable que se engañaran los escolásticos en la interpretación de la física aristotélica" [15]. Pero, no obstante estas reservas, Leibniz nunca llegó a ser ingrato a lo mucho que los escolásticos le enseñaron. Dos años antes de su muerte, en una carta a Nicolás Rémond, repetía su expresión favorita: "He dicho muchas veces *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei;* y desearía que se pudiera encontrar algún hombre inteligente, versado en esta filosofía irlandesa y española, que tuviera inclinación y capacidad para sacar lo bueno que en ella hay" [16].

---

p. 126). En un fragmento autobiográfico destinado al duque Jaun Federico de Hanóver, escribe Leibniz de sí mismo: "Desde los 15 a los 17 [años] había profundizado de tal manera en los escolásticos, que ponía en aprieto a sus maestros. No pocas gentes encontraban inútil este estudio. Pero él me asegura con frecuencia que apreciaba ese saber, y creía haber reconocido con él hasta dónde puede llegar el último refinamiento del espíritu humano. Me dijo que había en los escolásticos muchas cosas tan sólidas y bellas, que se las admiraría en el mundo si fueran enunciadas de una manera clara y nítida" (*Sämtl. Schr. u. Br.*, Ser. II, vol. I, p. 491),

[14] *Sämtl. Schr. u. Br.* Ser. VI. vol. I, p. 12 ss. Suárez es citado también en las notas al *Compendium Metáphysicum*, de Daniel Stahl, al tratar del objeto de la metafísica y de la definición de ésta: "videri potest hac de re Suarez, Disp. Metaph. I" (ibid., p. 36).

[15] "Satis igitur probabile est in physicis eos [scholasticos] deceptos esse... [] ... Aristotelem interpretes graeci illustrarunt, scholastici obscurarunt nugis" (Leibniz a J. Thomasius, 20 de abril de 1669; *Sämtl. Schr. u. Br.*, s. II, vol. I, p. 21). De la actitud crítica de Leibniz, joven, ante el aristotelismo escolástico, da exacta idea su prólogo a la edición de las obras de Nizolius, *Dissertatio de stilo philosophico Marii Nizolii* (*Leibnitii-Opera*, ed. Dutens, t. IV, 1.ª p., pp. 36 ss.).

[16] "J'ai dit souvent *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei;* et je souhaiterais qu'on pût trouver quelque habile homme versé dans cette philosophie hibernoise et espagnole, qui eût de l'inclination et de capacité en tirer le bon..." (Leibniz a N. Rémond, 26 de agosto de 1714; *Phil. Schr.*, ed. Gerhardt, III, p. 625). El tema de las relaciones de Leibniz con la Escolástica cuenta con numerosos estudios; reseña bibliográfica en Überweg, *Grundriss*, t. III, 12.ª ed. (Berlín, 1924), pp. 676 ss. Más recientemente han tratado este punto el ya citado Lewalter y K. Eschweiler, *Die Philosophie der Spätscholastik auf den deutschen Universitäten der siebzehnten Jahrhunderts* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, I Reihe, I Bd [1928], pp. 252 ss.).

Por lo que hace a la filosofía española, citada en ese pasaje como representación caracterizada de la escolástica, sería, sin duda, de mucho interés examinar más de cerca la realidad precisa del conocimiento que Leibniz poseía de nuestros filósofos y teólogos. En tema tan fecundo me voy a limitar a brevísimas insinuaciones. Digno es de mención primeramente, entre los autores españoles leídos y beneficiados por Leibniz, Ramón Lull y su escuela, a la que el filósofo alemán debe tanto en la elaboración de puntos tan típicos de su obra, como son la combinatoria, la característica y los proyectos de enciclopedia y ciencia general [17]. Y manteniéndonos en este plano de la inspiración lulista que en Leibniz descubrimos, justo me parece recordar también aquí los nombres de dos jesuítas muy afines al lulismo, sobre los cuales no hace mucho me atrevía a llamar la atención de los estudiosos de la historia de nuestra filosofía; me refiero a los padres Pedro Bermudo y Sebastián Izquierdo. El primero es el autor de un escrito anónimo publicado en Roma en 1653, un *Arithmeticus Nomenclator*, con el cual se promete facilísimo aprendizaje de todas las lenguas; Leibniz lo cita en su *De Arte Combinatoria*, y reconoce en el anónimo español una anticipación de su característica [18]. Sebastián Izquierdo es el autor del *Pharus Scientiarum*, obra citada por Leibniz en diversos pasajes y leída ciertamente por él en su juventud. La obra del filósofo español debió, sin duda, llamar poderosamente la atención de Leibniz; en su libro Izquierdo le ofrecía plenamente desarrollado todo un plan de ciencia general, que culminaba en el cálculo combinatorio, como el instrumento más apto y eficaz para la invención de la verdad y el progreso de la ciencia; es decir, lo que el mismo Leibniz con tanto afán buscara desde sus años mozos [19].

En las cuestiones acerca de la predestinación y ciencia de Dios, a las que Leibniz dedica tanta atención en la *Theodicea* y en otros escritos teológicos, muestra nuestro filósofo poseer noticias directas de las opiniones de los más insignes tratadistas españoles de la materia, como son Bañez, Fonseca, Molina, Suárez, Gregorio de Valencia, Diego Ruiz de Montoya y Martín de Esparza. En un punto muy particular y característico de la filosofía leibniziana, la deuda contraída por el autor alemán con los filósofos españoles ha sido puesta de manifiesto recientemente en erudito estudio. Me refiero el trabajo de A. Boehm sobre las fuentes doctrinales del *vinculum substantiale*, que Leibniz propugna en la última

[17] Cf. COUTURAT, *La logique de Leibniz* (París, 1901), pp. 37 ss.
[18] Cf. PENSAMIENTO, 2 (1946), 201-203.
[19] Cf. *Revista de Filosofía*, 1 (1942), 127-154.

época de su vida como única explicación aceptable de la unidad del compuesto monádico corpóreo [20]. Boehm demuestra con muy buenos argumentos que Leibniz se inspira en los escolásticos al elaborar esta teoría; y entre estos autores el mismo crítico descubre ser el maestro de Alcalá Murcia de la Llana quien más inmediatamente sugirió a Leibniz la doctrina del vínculo substancial. Murcia de la Llana, en efecto, es ya citado por Leibniz en su disertación *De principio individui;* y más tarde, en su *Demonstratio possibilitatis transubstantiationis,* Murcia es citado también como fuente muy valiosa de las opiniones escolásticas sobre la unión de la materia y la forma [21].

Y hablando de la influencia del pensamiento español en la filosofía de Leibniz, no podemos menos de recordar también aquel pasaje del *Discours de métaphysique,* en el que su autor declara la perfecta espontaneidad de la substancia, de manera "que todo lo que en ella sucede es una consecuencia de su idea o de su ser, y que nada la determina fuera de Dios solamente"; y en confirmación de lo dicho, Leibniz añade: "Y por esto una persona, cuyo espíritu era muy excelso y su santidad es muy venerada, tenía la costumbre de decir que el alma debe con frecuencia pensar como si no hubiera en el mundo nada más que Dios y ella" [22]. Que la santa aludida por Leibniz sea Teresa de Jesús no ofrece duda; Baruzi ha publicado esta carta del filósofo a Morell, de 10 de diciembre de 1696, que lo demuestra claramente; Leibniz escribe: "Por lo que hace a Santa Teresa, tenéis razón en estimar las obras; un día encontré en ellas este bello pensamiento: que el alma debe concebir las cosas como si no hubiera en el mundo nada más que Dios y ella. Lo que es también objeto de reflexión considerable en filosofía y lo he empleado útilmente en una de mis hipótesis" [23]. El pasaje de Santa Teresa citado por Leibniz es, sin duda, éste, tomado de su *Vida*: "... lo más que hemos de procurar al principio es sólo tener cuidado [el alma]

---

[20] A. Boehm, *Le "Vinculum substantiale" chez Leibniz. Ses origines historiques* (París, 1938).

[21] *Sämtl. Schr. u. Br. s.* VI, vol. 1, pp. 12, 14, 16 y 510.

[22] "Et c'est pour cela qu'une personne dont l'esprit était fort relevé et dont la sainteté est réverée, avait coutume de dire, que l'âme doit souvent penser comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde" (Disc. de métaph., § 32).

[23] "Et quant à sante Thérese vous avez raison d'en estimer les ouvrages; j'ai trouvai un jour cette belle pensée que l'âme doît concevoir les choses comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde, Ce qui donne même une réflexion considerable en philosophie, que j'ai employée utilement dans une de mes hypothèses" (Leibniz a Morell, 10 de diciembre de 1696; en Baruzi, *Leibniz* [París, 1909], p. 326).

de sí sola, y hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella; y esto es lo que conviene mucho" [24].

* * *

Hora es ya de acercarnos a la obra filosófica de Leibniz. Nuestra labor propedéutica, como decíamos al principio, debe limitarse a la rápida enunciación de los problemas de método y de interpretación que en esa obra se nos plantean.

Es, ante todo, digno de tenerse en cuenta el carácter peculiar de la herencia literaria de Leibniz, carácter que condiciona de modo riguroso el método que en su estudio hemos de emplear. La cuantía de esa herencia es verdaderamente formidable. La vieja edición de Dutens la componen doce gruesos in-folio; la novísima edición, que prepara la Academia de Ciencias de Berlín, constará de más de 40 volúmenes. Naturalmente, la calidad y el contenido de estos materiales son en extremo varios, como reflejo fiel que son de la universal curiosidad de su autor y del perfil enciclopédico de su personalidad científica. En su ordenación cronológica estos escritos ofrecen simultáneamente los temas más diversos: jurisprudencia, historia, filosofía, política, ciencias naturales, alquimia, matemáticas filosofía y teología. Para el que trata en particular de la filosofía de Leibniz la labor investigadora es ardua y difícil. Porque aislar lo exclusivamente filosófico en tan abigarrado conjunto es punto menos que imposible. Fuente principal de su doctrina es el riquísimo epistolario, donde los temas filosóficos muy a menudo se insinúan o exponen en un contexto de muy diversa índole. Verdad es que no faltan tratados de carácter exclusivamente filosófico; pero fuera de las obras sistemáticas de relativa amplitud, como son los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento* contra Locke, y la *Theodicea*, todos aquellos otros escritos son breves exposiciones, que postulan de modo ineludible el comentario de las otras fuentes literarias más confidenciales, ya aludidas.

Séanos permitida aquí una ligera digresión. La abundancia de escritos breves—opúsculos, discursos, artículos de revista—que la producción literaria de Leibniz nos ofrece, podría tal vez a algunos sugerir la idea de compararlo al moderno ensayista. Es un poco peligrosa, a nuestro juicio, esta comparación. Fácilmente lleva a pensar en un género literario ligero, insustancial, orbo absolutamente de posiciones doctrinales fijas y decididas. De este ensayismo irresponsable, que encubre las más

[24] Santa Teresa, Vida, cap. 13, § 9.

de las veces o una total ausencia de firmeza ideológica o una inconfesable cobardía para decir lo que se piensa, de este ensayismo banal y diletante, digo que en Leibniz no se puede hablar; Leibniz, dentro del proceso de evolución de su pensamiento, en continua vitalidad y progreso, mantiene siempre posiciones fijas y claras, ideas y principios de robusta transcendencia sistemática, ideas y principios que repite y propone en sus opúsculos y artículos de una manera diáfana y precisa, con tenacidad impresionante.

Como introducción más inmediata al estudio de la obra filosófica de Leibniz, juzgo del mayor valor práctico la previa iniciación en los problemas de interpretación que en esa obra se plantean. La existencia de esos problemas quedará bien patente si recordamos las varias y entre sí tan contrarias interpretaciones de esa filosofía que han sido propugnadas por historiadores y críticos de la mayor autoridad y solvencia. Con esto conseguiremos también obtener una idea clara de la filosofía leibniziana, como totalidad orgánica, de la rica y amplia estructuración sistemática que posee, tan grande, en verdad, que ha hecho posible descubrir en ella núcleos vitales tan diversos como son los proclamados por las interpretaciones aludidas [25].

Entre los intérpretes de Leibniz merece, sin duda, puesto de honor Louis Couturat. En 1901 publicaba Couturat una obra de riquísima erudición, intitulada *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*. En esta obra beneficiaba el autor muy escogidos materiales del abundantísimo fondo leibniziano que conserva el archivo de Hannóver; poco después, en 1903, publicaba el mismo Couturat una interesante selección de *Opuscules et fragments inédits*, procedentes del citado fondo hannoveriano. Couturat estudia con la mayor devoción las numerosas páginas que Leibniz ha consagrado a las cuestiones de lógica. Los temas de esta lógica leibniziana son bien conocidos: silogística, combinatoria, proyectos de lengua y característica universales, de enciclopedia y ciencia general, trabajos e invenciones de lógica matemática y cálculo geométrico. Después de un pausado recorrido por campo tan vasto, Couturat llega a la conclusión de que la metafísica leibniziana se basa únicamente en los principios de su lógica. Naturalmente, quien esto afirma no se contenta con reconocer el valor puramente formal, de base meramente metodológica que la lógica tiene, sin duda, para la construcción metafísica de Leibniz. Lo que Couturat pretende con aquella afirmación es mucho más. Queda bien expresado cuando dice de modo categórico que "para

[25] De las interpretaciones que a continuación se mencionan, se encontrará más cumplida referencia en Fr. Olgiati, *Il significato storico di Leibniz* (Milano, 1929).

caracterizar esa metafísica basta con una palabra: es un *panlogismo*" [26]. Es decir, Couturat sostiene que la metafísica leibniziana no es más que una transportación a un presunto orden ontológico de lo que originariamente sólo tiene vigencia en el orden ideal y dialéctico. Couturat se rebela con la mayor energía contra el desdoblamiento, que en Leibniz pretenden establecer algunos historiadores, del matemático y del metafísico. Tal separación es completamente ilegítima, sostiene el crítico francés, en un filósofo como Leibniz, que con tan significativa insistencia afirma y repite: "Mi metafísica es toda matemática". Pues bien, arguye Couturat, entre esta matemática y esta metafísica, que Leibniz propugna ser inseparables, debe darse un centro y vínculo comunes; esto es su lógica: centro y vínculo de sus especulaciones metafísicas y de sus descubrimientos matemáticos.

El más valioso documento, que Couturat aduce en comprobación de su interpretación lógica de Leibniz, es, sin duda, un fragmento, que él mismo edita por vez primera, en el cual el filósofo de modo explícito deduce toda su metafísica del principio de razón suficiente, al cual da este sentido rigurosamente lógico: en toda proposición verdadera, universal o singular, necesaria o contingente, el predicado está contenido en el sujeto—*praedicatum inest subjecto*—; en otros términos, toda verdad es reducible a una proposición idéntica y debe poder demostrarse *a priori* por el análisis de los términos. De aquí deduce Leibniz primeramente el principio de simetría y de los indiscernibles; después, que no se dan denominaciones puramente extrínsecas; que la noción completa de la substancia individual encierra todos sus predicados pasados, presentes y futuros, y, por consiguiente, el universo entero, con todos sus estados sucesivos; que todas las substancias creadas no son sino expresiones diversas de un mismo universo; que toda substancia individual ejerce sobre las otras una acción física, pero no una acción metafísica, de donde se sigue la hipótesis de la armonía preestablecida; que no hay vacío ni átomos; que toda partícula de materia está actualmente dividida hasta el infinito; que no hay en los cuerpos ninguna figura actual determinada; que el espacio, el tiempo y el movimiento no son sino fenómenos verdaderos—*bene fundata*—; que la substancia de los cuerpos es una forma análoga al alma; en fin, del principio de razón suficiente, Leibniz deduce también que ninguna substancia puede nacer ni pere-

---

[26] "Pour caractériser cette métaphysique d'un seult mot, c'est un *panlogisme*" (*La logique de Leibniz*, p. XI).

cer naturalmente [27]. Como se ve, concluye Couturat, todas las tesis esenciales de la Monadología—cifra y compendio de la metafísica leibniziana—se derivan de ese solo principio de razón, cuyo sentido exacto y preciso es éste: *toda verdad es analítica*. En consecuencia, todo el mundo debe ser inteligible y demostrable lógicamente por puros conceptos, y el único método legítimo de las ciencias es la deducción. El postulado de la inteligilibilidad universal es el corazón de toda la filosofía leibniziana, que bien puede calificarse, para seguir hablando con Couturat, de expresión la más completa y sistemática del racionalismo intelectualista: hay perfecto acuerdo, según Leibniz, entre el pensamiento y las cosas, entre la naturaleza y el espíritu; la realidad es enteramente accesible y penetrable a la razón, porque está penetrada, transida de razón [28].

Poco antes que Couturat, el filósofo inglés Bertrand Russell sostenía el mismo punto de vista en su libro *Una exposición crítica de la filosofía de Leibniz* [29]. Pero Russell no se funda en el análisis documental; es el análisis directo de las tesis más características de la filosofía de Leibniz lo que le lleva a las mismas conclusiones. Russell hace estribar esa filosofía sobre estas cinco premisas fundamentales:

I. Toda proposición tiene un sujeto y un predicado.

II. Un sujeto puede tener predicados que sean cualidades existentes en momentos diferentes (un sujeto tal se llama *substancia*).

III. Las proposiciones verdaderas que no afirman la existencia en momentos particulares son necesarias y analíticas; pero las que afirman la existencia en momentos particulares son contingentes y sintéticas. Las últimas dependen de las causas finales.

IV. El yo es una substancia.

V. La percepción suministra el conocimiento de un mundo exterior; es decir, de existencias distintas de yo mismo y de mis estados [30].

---

27 COUTURAT, *Opusc. et fragm. inéd.*, pp. 518-523. Este fragmento ha adquirido plena actualidad en nuestros días. HEIDEGGER, en su *Vom Wesen des Grundes* (1929), parte de esas páginas de Leibniz en su estudio sobre la esencia de la verdad, y ulteriormente de la razón fundante. Pero Heidegger soslaya lo que en el análisis de ese fragmento representa la cuestión de máxima importancia: esto es: el principio de razón suficiente en el formulado, ¿es exclusivamente lógico o también metafísico? Es innegable que el contexto de todo el fragmento, ya en sí mismo, ya colacionado con otros pasajes leibnizianos paralelos, inclina poderosamente a la interpretación metafísica del principio. Recientemente, Rudolf LAUN, en su obra *Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie* (Tubingen, 1942), reconoce el doble valor, lógico (y epistemológico) y metafísico, que para Leibniz tiene el principio de razón suficiente (pp. 73 ss.).

28 *La logique de Leibniz*, l. c.

29 *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge, 1900). Citamos la traducción, *La philosophie de Leibniz, Exposé critique* (Paris, 1908), con prólogo del mismo Russell e introducción de L. Lévy-Bruhl. Russell, en el prólogo de esta traducción francesa, se congratula de sus coincidencias con Couturat.

30 O. c., p. 5.

Russell tratará de probar que el principio lógico establecido en la primera premisa contradice a la realidad substancial del yo y a la afirmación del mundo exterior, que se enuncian, respectivamente, en las premisas cuarta y quinta. Es decir, Russell va a afirmar, como Couturat, el carácter básico y fundamental que la lógica tiene dentro del sistema filosófico de Leibniz, mas para hacer de esa misma base lógica la objeción más grave contra el monadismo como ontología realista.

Cassirer dedicaba por los mismos años, en 1902, un amplio estudio al sistema de Leibniz [31]. Sostiene también Cassirer el valor fundamental de la lógica para la inteligencia exacta de la filosofía de nuestro autor. Sin embargo, ya entonces reconoce Cassirer que esta explicación lógica, propugnada con el rigor y unilateralidad con que la defienden Couturat y Russell, no da completa cuenta del sentido total del pensamiento de Leibniz. Porque sobre el orden lógico, el orden esencialmente extático de la identidad, Leibniz afirma la existencia de otro orden, que es a aquél absolutamente irreducible: el orden esencialmente dinámico del deventar y del querer. En obra más reciente, Cassirer escribe estas textuales palabras: "Una lógica que se construyera pura y exclusivamente sobre la idea de identidad, que limitara todo el sentido del conocimiento a *reducir* la multiplicidad a unidad, el cambio a constancia y la diversidad a uniformidad rigurosa, semejante lógica no se compaginaría con el nuevo concepto de substancia [que Leibniz instaura]... La mónada leibniziana no es de ninguna manera una unidad aritmética, puramente *numérica*, sino una unidad *dinámica*. El verdadero correlato de esta unidad no es la uniformidad, sino la infinitud" [32].

En Francia surgió también muy pronto la crítica a la explicación lógica de la filosofía de Leibniz, sostenida por Couturat y Russell. Víctor Delbos, en la sesión del 27 de febrero de 1902 de la Sociedad Francesa de Filosofía, discute con el mismo Couturat, para impugnarla, esa interpretación lógica [33]. Más tarde, Lévy-Bruhl, en el prólogo a la traducción francesa de la obra de Russell, observa muy atinadamente que "sea

---

[31] E. CASSIRER, *Leibniz System in seinen wissenschftlichen Grundlagen* (Marburg, 1902), citado por Olgiati, o. c., p. 31.

[32] E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, 1932), pp. 37 ss. En la traducción española, por E. Imaz (*Filosofía de la Ilustración*, México, 1943), pp. 40 ss. Recuérdense las palabras de Leibniz en carta a la princesa Sofía de Brunswick, de 4 de noviembre de 1696: "Mes meditations fondamentales roulent sur deux choses, sçavoir sur l'unité et sur l'infini" (Correspondance de Leibniz avec l'Electrice Sophie, edic. O. Klopp, t. II, p. 15). Precisa valoración de lo que el infinitismo significa en la metafísica leibniziana, se encontrará en la bella exposición de su filosofía, que ofrece J. MARÉCHAL en su *Précis d'histoire de la Philosophie moderne* (t. I, Louvain, 1932), pp. 181 ss.

[33] Cf. Olgiati, o. c., p. 82.

cual fuere la importancia del Discurso de Metafísica y de la correspondencia con Arnauld—fuentes principales del estudio de Russell—, sin embargo, no debemos olvidar que Leibniz ha presentado a menudo las tesis esenciales de su metafísica en un orden enteramente diferente y fuera de toda consideración lógica: en el *Nuevo Sistema de la Naturaleza*, por ejemplo, y en la *Monadología*. Los textos en que se apoya Russell, como los que ha editado Couturat, nos hacen ver la filosofía de Leibniz desde un punto de vista; pero otros puntos de vista muy diferentes de aquél pueden también *expresar*, según la expresión del mismo Leibniz, la vinculación sistemática de sus tesis" [34].

Que se den estos otros puntos de vista, que Lévy-Bruhl insinúa, es indudable para quienes han intentado de la filosofía de Leibniz explicaciones totalmente distintas de las sostenidas por Russell y Couturat. Así, por ejemplo, Jean Baruzi, conocedor no menos profundo de los escritos leibnizianos, propugna que el punto de vista que descubre el sentido total de esa filosofía es únicamente el religioso. La vida y la obra de Leibniz, sostiene Baruzi, están totalmente penetrada de un espíritu sinceramente religioso, que da sentido y coherencia a sus actividades tan varias y a su multiforme aplicación científica. El sistema de Leibniz, afirma el mismo autor, es esencialmente místico: el leibnizianismo es una metafísica de la vida interior. Es ésta la raíz principal del dinamismo de la mónada; su acción se resuelve enteramente en la interioridad; acción que a su vez en la mónada espiritual es imitación de la acción universal e infinita de Dios. El monadismo leibniziano, en consecuencia, culmina en la noción metafísica de la gloria de Dios; porque la gloria de Dios es el Infinito, que se revela parcialmente al mundo de los espíritus. La gloria de Dios es una realidad dinámica, un progreso indefinido hacia la instauración definitiva de la Ciudad de Dios, término hacia el que han de dirigirse toda la ciencia y la cultura humanas [35].

Completando la interpretación religiosa propugnada por Baruzi, A. Boehm trata de descubrir las raíces del sentido religioso y místico de la filosofía de Leibniz. Boehm sostiene que es el agustinismo de donde Leibniz toma los grandes principios de su sistema. Todo su esfuerzo tiende a mostrarnos, por una parte, un universo que nos revela a Dios y nos invita a dirigirnos a Él, y por otra, a un Dios que ha creado las criaturas racionales solamente para que sean espejos de su infinita ar-

---

[34] Russell, *La philosophie de Leibniz*, p. XIV.

[35] J. Baruzi sostiene su interpretación religiosa de Leibniz, principalmente en su *Leibniz. avec de nombreaux textes inédits* (Paris, 1909). La misma idea domina en su erudito estudio sobre *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (Paris, 1907).

monía. Y es este el principal valor que tiene para Leibniz el saber científico, con sus progresos y conquistas: descubrir más y más las maravillosas armonías del universo, reflejos fidelísimos del infinito esplendor de la Divinidad [36].

La interpretación de Baruzi y Boehm pone ciertamente de relieve núcleos muy vitales de la obra de Leibniz. Olgiati se opone a esta opinión y se atreve a afirmar que la religiosidad de Leibniz es superficial e inconsistente; que su fe cristiana, si se la examina de cerca, se convierte en un racionalismo muy adaptable a los afanes conciliatorios de iglesias y sectas, pero totalmente incompatible con una convicción religiosa seria y vivida [37]. La discusión de lo que la religión de Leibniz fué en verdad no la podemos hacer en este momento. Mas sí me atrevo a afirmar que las censuras de Olgiati, sus recelos sobre la sinceridad religiosa de Leibniz no parecen muy sólidamente fundados. Las taras que en sus actividades y empresas religiosas puedan descubrirse, los errores e inconsecuencias de sus doctrinas religiosas, no autorizan de ninguna manera a negar el sentimiento prevalentemente religioso que transciende toda la vida y la obra de Leibniz. Es menester reconocer que el punto de vista religioso ofrece una magnífica integral de esa vida y esa obra. No se puede rechazar sin muy poderosos argumentos y testimonios—y Olgiati no los aduce—la confesión continua de un hombre que en todo momento, y a propósito de las más dispares iniciativas y negocios, proclama ser su mayor afán conocer más y más a su Dios, ordenando a este fin superior los otros dos conocimientos, que son también su aspiración continua, el conocimiento del universo y el de la propia alma.

Pero ¿quiere esto decir que la interpretación religiosa de la filosofía de Leibniz es plenamente aceptable, como si ella por sí sola diera perfecta cuenta del sentido total de esa misma filosofía? Parece que no. Porque en Leibniz, en su pensamiento de estructura tan rica y amplia, así como es imposible reducirlo todo a una doctrina lógica, así tampoco se puede hacer de él una construcción exclusivamente religiosa. Nos referimos, fácil es adivinarlo, a esas partes de su sistema que son teoría del conocimiento, filosofía natural y ontología; es decir, a todo ese cuerpo de doctrina, que Leibniz elabora de por vida con tanto esfuerzo, y que está ciertamente por encima de aquella logística puramente formal, sin llegar, por otra parte, a esas otras sublimes alturas

---

[36] Dictionnaire de Théologie Catholique (Vacant-Mangenot-Amann), v/. *Leibniz*, t. XI, col. 175.

[37] Olgiati, o. c., pp. 59 ss.

del entusiasmo religioso y aun místico al que se encumbra a veces su espíritu excelso.

De la robusta contextura de la epistemología y metafísica leibnizianas no se puede dudar. Sin entrar ahora, naturalmente, en su examen y crítica, que nos descubrirían también bajo esa arquitectura robusta radicales insuficiencias. Lo que quiero decir es que en el potente esfuerzo, que considerado en su totalidad significa el sistema de Leibniz, su epistemología y su metafísica, y no menos también su filosofía natural, representan elementos dotados en sí mismos de tan fecunda originalidad, que por sí solos pudieran bastar para caracterizar de modo inconfundible la filosofía leibniziana. Más aún: ¿no es precisamente su epistemología, su personal actitud dentro del racionalismo secentista y frente al empirismo inglés, lo que descubre el sentido auténtico de su obra filosófica, esto es, lo que revela de manera más clara y elocuente su significado histórico? ¿No es a su vez la metafísica, en su engarce estrechísimo con esa epistemología y en sus graves consecuencias cosmológicas, lo que nos da la clave de la potente virtualidad de la filosofía de Leibniz en las vísperas solemnes del criticismo kantiano y del idealismo alemán? A estas interrogantes responden Kuno Fischer, y más recientemente Windelband y Croce, que aseveran unánimes que el sentido total de la filosofía de Leibniz sólo puede dárnoslo esa significación histórica de su epistemología y de su metafísica, como eslabones perfectamente trabados de la cadena que une el racionalismo del siglo XVII con sus frutos maduros, el criticismo y el idealismo. Kuno Fischer pretende lograr una expresión exacta de esta significación de la filosofía de Leibniz, denominándola *naturalismo idealista*: naturalismo, porque esa filosofía da por inconcuso y bien fundado que un mundo real extramental se ofrece al intelecto del filósofo y es accesible a su capacidad cognoscitiva; pero este naturalismo es idealista, porque ese mundo real extramental, que Leibniz ha descubierto, tanto tiene de substancial cuanto tiene de pura fuerza, y por ende, todo lo demás que la naturaleza pueda ofrecernos es puro fenómeno, representación o apariencia bien fundada en la armonía que Dios ha preestablecido entre el conocer del hombre y ese mismo aparecer de la naturaleza que le circunda [38].

Al llegar aquí pudiera creerse, y con razón, que todas las posibilidades de interpretación de la filosofía de Leibniz están ya agotadas. Sin embargo, el ya citado Olgiati, en su libro *Il significato storico di*

---

[38] K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. III, *G. W. Leibniz* (cuarta edic., Heidelberg, 1902), p. 607.

Leibniz, rechazando todas las interpretaciones procedentes, se atreve a afirmar: "No es, a mi juicio, desde el punto de vista de la religión, ni desde el punto de vista lógico e intelectualístico, ni tampoco desde el punto de vista idealista, desde donde se ha de considerar a Leibniz, si se quiere llegar al íntimo corazón de su personalidad y de su filosofía; más es el sentido que poseía de la evolución y de la historia el centro y la fuente que dará la explicación de aquel todo magnífico." Para Olgiatti, la filosofía leibniziana es prevalentemente una filosofía de la concreteza, es decir, de lo real en la plenitud de su dinamismo, y este dinamismo no es otra cosa sino historicidad: es lo que Leibniz descubre con tan fino sentido en el mundo inorgánico, en el animal, en el hombre individuo, en la sociedad, en el universo todo; porque la historicidad es lo que da sentido y unidad a sus temas favoritos: finalidad, organicidad, continuidad, armonía [89].

* * *

Para nuestro propósito de ofrecer una introducción al estudio de la filosofía de Leibniz, juzgamos suficiente la rápida enumeración que hemos hecho de las principales interpretaciones propugnadas de esa misma filosofía. Con ello creemos haber satisfecho a nuestro intento de iniciación en los puntos más fundamentales de su problemática.

Séanos permitido añadir a tan autorizadas opiniones unas palabras expresivas de nuestro propio sentir. Sin la pretensión, por supuesto, de aumentar con una más la serie ya bien nutrida de las interpretaciones a que la filosofía de Leibniz ha dado lugar. Al referirlas, el lector habrá podido observar nuestra reserva, tanto en la aprobación como en la censura. Nos interesa ahora esclarecer las razones de esta actitud. Reconocemos que en las interpretaciones anteriormente expuestas se tocan puntos de indiscutible vitalidad dentro del sistema leibniziano. Mas creemos que al ponderar la importancia de esos puntos o centros vitales fácilmente se corre el peligro de reducción arbitraria del sistema a significados que podrán ser de potente fuerza constructiva, pero siempre parciales, y por lo mismo incompetentes para expresar su totalidad orgánica. Y esto es de gravísima importancia en el caso de Leibniz. Porque es, sin duda, el rasgo más característico y personal de su genio

[89] En el punto de vista sustentado por Olgiatti hay, sin duda, mucho de verdad, pero su trabajo nos parece, no pocas veces, adolecer de arbitrariedad, que violenta un tanto el sentido de los textos y materiales utilizados. La tesis de Olgiatti nada tiene que ver formalmente con el erudito estudio realizado por Louis Davillé, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz* (Paris, 1909).

el *sentido para la totalidad* [40], la abertura universal de su espíritu hacia todas las esferas del pensamiento y del ser. Por esto, repetimos, toda interpretación que no atienda a esta amplitud totalitaria de la filosofía de Leibniz, no puede de ninguna manera prometerse descubrir y captar su pleno sentido. Claro es que el intérprete, al propugnar un determinado punto de vista para el esclarecimiento del sistema, no niega por ello necesariamente la totalidad y riqueza que en sí mismo contiene. Esto quede dicho para hacer toda justicia a los autores mencionados; no podemos juzgarles incapaces de apreciar la mayor excelencia de la filosofía de Leibniz: filosofía de la armonía, del todo y de la variedad; filosofía a la cual pudiera aplicarse, salvada toda la distancia, el dicho teológico del Hermes: "*sphaera, cuius centrum ubique, cuius circumferentia nusquam*". Sólo abarcada en esta su universal plenitud, descubre la filosofía de Leibniz su verdadero sentido [41].

RAMON CEÑAL, S. J.

---

[40] "*Der Sinn für die Totalität*" es, según Gerhard Krüger, el rasgo más característico de la filosofía de Leibniz, sentido que explica con palabras de Schelling, como "talento para concebir lo múltiple en lo uno, y a su vez lo uno en lo múltiple". Cf. *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, herausg. von Th. Haering [2.ª edición. Berlín, 1942], pp. 221-225). Atendiendo a esta universalidad, Kabitz reducía la filosofía de L. a estos cinco principios: 1) Perfecta racionabilidad del universo, es decir, su lógica legalidad. 2) Autónoma significación de lo individual en el universo. 3) Perfecta armonía de todas las cosas. 4) Infinitud cuantitativa y cualitativa del universo. 5) Explicación mecanicista de la naturaleza (*Die Philosophie des jungen Leibniz*, 1909, citado por Überweg, o. c., p. 303). Podrán discutirse estos principios establecidos por Kabitz; pero es menester reconocer, como decimos en el texto, que sólo así comprendida la filosofía de Leibniz, sin aquellos exclusivismos de interpretación antes mencionados, se puede llegar a obtener la visión exacta e íntegra de su amplio y potente contenido.

[41] El dicho del Pseudo-Hermes Trismegisto tiene aquí muy mayor alcance que el de un mero exorno erudito. Fr. Böhm hace de esa misma imagen de la esfera toda centro símbolo característico de la filosofía alemana. En la metafísica leibniziana adquiere, sin duda, especial vigencia aquella vieja sentencia. En su segunda réplica a Bayle, dice Leibniz expresamente: "Toutes les entéléchies... sont des centres qui expriment une circonference infinie" (*Phil. Schr.*, Gebhardt IV, 562). Aplicándola a Dios, Leibniz repite en *Princ. de la nat. et de la grace*, § 13, la frase hermética: "Il est comme centre partout; mais que sa circonférence n'est nulle part". Alude también a la misma sentencia en carta a Foucher (Dutens, t. II, 1.ª p., p. 239). La interesante historia del proverbio del Pseudo-Hermes está escrita por Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mistik* (Halle, 1937). Cf. M. Honecker, *Kugel und Kreis als philosophische Symbole* (Philos. Jahrbuch, 52 [1939] 49-58; amplia recensión del libro de Mahnke); Fr. Böhm, *Anti-Cartesianismus*, pp. 161 ss.

La actualidad de Leibniz queda también patente en las palabras citadas, como expresión precisa que son de su monadismo. El tema tan típicamente leibniziano de la imbricación de unidad y pluralidad, de individuo y mundo, es también tesis predilecta de la novísima metafísica existencial. Es a su vez digna de notarse la coincidencia en la constitución del punto de partida. Leibniz escribe: "Jusqu'ici nous n'avons parlé

qu'en simples Physiciens: maintenant il faut s'élever à la Metaphysique, en nous servant du *grand principe... rien ne se fait sans raison suffisante...* Ce principe posé, la premiére question qu'on a droit de faire sera, *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose" (*Princ. de la nat. et de la gr.*, § 7). El resumen de metafísica editado por Couturat comienza tambien así: „Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fit sine ratione" (*Opusc. et fragm. inéd.*, p. 533). Y Heidegger termina su discurso sobre *¿Que es la metafísica?* con estas palabras: "... la cuestión fundamental de la metafísica, a que nos impele la nada misma: *¿por qué hay ente y no más bien nada?*" Pero se ha de notar el fondo radicalmente diverso de donde surge la interrogación en Leibniz y Heidegger: aquél presupone el mundo físico, una realidad conocida de modo insobornable, que postula una razón fundante de su ser y de la negación de su no ser; Heidegger, por el contrario, formula la pregunta "después de soltar amarras, abandonandose a la nada". Planteamiento este, que el mismo año 1930, en que Heidegger pronunciaba aquel discurso, Bergson denunciaba como un pseudoproblema (Cf. *Le possible et le réel*, ensayo publicado por vez primera en 1930 y reproducido en *La Pensée et le mouvant* [12.ª edic., Paris, 1941], pp. 105 ss.). En efecto, como nota R. Jolivet, la cuestión: ¿por qué se da algo más bien que nada?, es un pseudoproblema, si implícitamente se afirmara con ella la necesidad de encontrar una razón del ser más allá o fuera del ser; pero si en lugar de inquirir por qué *algo* existe más bien que nada, se pregunta: ¿por qué existe *este universo* en lugar de no existir?, el probelma adquiere toda legitimidad y sentido, el que a nuestro juicio tiene en las palabras citadas de Leibniz.

En otros muchos aspectos podríamos poner de relieve la actualidad del pensamiento leibniziano: el perspectivismo, la logística, la psicología profunda, regiones tan fecundas de la filosofía de hoy, nos descubrirían claras resonancias del ideario de Leibniz.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

FILOSOFÍA Y VIDA EN SÓCRATES Y EN ARISTÓTELES *

I

Uno de los acontecimientos filológicos más notables, ocurridos en la corta época que transcurre desde el armisticio de 1918 hasta la guerra de 1939, es la aparición del libro titulado *Aristóteles*, publicado por Werner Jaeger en 1926. No todas las conclusiones de dicha obra han sido aceptadas como indiscutibles. Aun sus mismos criterios más fundamentales han sido objeto de crítica y discusión. Mas por encima de todas estas divergencias, hay una nota que da su carácter a toda la obra, y que no ha provocado controversia alguna. Es la idea fundamental de que Aristóteles es reflejo de la evolución de la filosofía y de la vida, que se desenvuelven paralelas en el pueblo griego. El libro de Jaeger es una revalorización del Estagirita, como autor cuyo espíritu crece filosofando, como pensador cumbre que da vigor y madurez a la cultura griega y como prototipo del hombre de ciencia para todos los tiempos. El mismo Jaeger ha consagrado otro libro, que lleva por título *Paideia* (Berlín, 1934), al carácter integral y evolutivo de la cultura griega preplatónica en toda su fastuosa complejidad espiritual.

La orientación de estas dos obras de Jaeger es resultado y coronamiento de las corrientes filológicas e históricas del siglo XIX, tal como han sido fomentadas por los escritores más insignes, entre los cuales podemos citar como los más prestigiosos a Schleiermacher, Zeller, Wilamovitz y Praechter.

Ajustándose a estos mismos criterios, pronunció Franz Boll, en 1920, en la Academia de Ciencias de Heidelberg, una disertación que en 1922 se reeditó con el título de *Vita contemplativa*. Discurso importante, cargado de erudición y de ilusiones, que ensalzaba la filosofía griega como un anhelo insaciable de saber, como un ideal que en la antigüedad alcanzó categoría de religión científica bajo el título de *Vita contemplativa* (βίος θεωρητικός). Ni los sabios griegos, ni la reducida masa del

(*) Discurso inaugural del curso académico 1945-1946 en la Facultad de Filosofía de Oña.

pueblo capacitada para interesarse en temas científicos comprendió esa contemplación en el sentido místico de entrega total y extática a Dios. La contemplación era vida activa saturada de energías y dinamismo. Según Boll, ese pasivismo místico fué propio de las religiones orientales y sólo pudo penetrar en Europa embozado en los ritos de la gnosis asiática y en los sentimientos de la religión cristiana.

Fué destino del Renacimiento restaurar el ideal griego, de lograr la vida feliz por medio de la contemplación del universo. "Hoy debemos reanudar la misma tarea"—prosigue Franz Boll—. "Pueblos y reinos pasan, según Guillermo Humboldt en el campo de batalla de Leipzig, pero un buen verso es eterno. Así es también el trabajo creador de la ciencia." Y si un verso aislado puede alcanzar eterna duración, ¿cuánto más toda una cultura como la griega?

Este fué el programa cultural y filosófico de la postguerra del 18. Bergson y Heidegger, Scheler y Unamuno, precedidos de Dilthey y Nietzsche, son los pensadores que brillan en la constelación vitalista que, con razón o sin ella, quiere ser libre y bulliciosa, atrevida, curiosa y despreocupada, conquistadora, como hermana gemela de la filosofía griega. El mismo criterio ideológico ha dominado en la política de todos los partidos racistas, liberales y democráticos que espontáneamente han cultivado el saber griego, cubriéndose con retazos de Tucídides, de Platón y de Aristóteles.

La época filosófica que acabamos de vivir ha tenido signo vitalista, entendiendo por vitalismo no el vitalismo biológico, sino una filosofía integral, que pone por centro de la especulación la vida del espíritu, contrapuesta así al positivismo mecanicista y materialista, como al abstraccionismo vicioso, aunque confundiendo más de una vez a la misma abstracción con el abstraccionismo exagerado.

La propiedad del lenguaje nos obliga a distinguir entre *la abstracción, las abstracciones* y *el abstraccionismo. La abstracción* es el poder abstractivo de la mente, capacidad indispensable para el raciocinio. Las *abstracciones* son actividades mentales, que se pueden fingir como dotadas de una esencia y existencia real. Tales son el género, la especie, las ideas separadas, las ciencias y las partes de la Filosofía como si fueran entidades absolutas.

Estas ficciones mentales pueden servir de artificio aprovechable para filosofar como un andamiaje postizo o un instrumento. El abuso de ellas es el *abstraccionismo*. Estas consideraciones pueden verse desarrolladas en la última disputación de la *Metafísica* de Suárez. El *vitalismo filosófico*, tendencia contraria al abstraccionismo, tiene ansia de intuición *.

El concepto de *vitalismo filosófico* constituye una novedad acertada y necesaria en estos últimos años. No había motivos que justificaran el que por vitalismo se entendiera exclusivamente una filosofía orientada

---

* Cfr. J. Ortega y Gasset: *Ni vitalismo ni racionalismo*, en *Cuadernos de Adán*, I, p. 14.

hacia la vida inferior. Los filósofos responsables han admitido siempre la necesidad de enfocar la filosofía a los problemas de la vida espiritual. Entre ellos destaca Séneca, para quien la Filosofía es "ley de la vida" (*Ep.* 94, 39). El sabio debe abarcar en una sola mirada la filosofía entera. Es un desatino el dividirla en trozos (*Ep.* 88, 2). Suárez quiere que la Metafísica sea humana, dando preferencia absoluta a esta *Metafísica nuestra*, a la Psicología y la Ética, sobre la Dialéctica.

Con esto volvamos a los modernos vitalistas. Su vitalismo quiere ser cultura integral de filiación clásica, precisamente por la espontaneidad desbordante de la vida griega. Según Nietzsche, "todo lo que ha venido después ha sido incapaz de añadir ningún rasgo esencial verdaderamente nuevo. Cualquier pueblo se sentirá avergonzado al volver los ojos a esa admirable reunión de filósofos compuesta por los maestros de la primitiva filosofía griega: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, Sócrates" (*La Filosofía en la épica trágica de los griegos*, p. 8). Heidegger ha suscrito este mismo juicio.

El mayor éxito que el vitalismo apunta a su favor ha consistido en los reproches dirigidos contra el *abstraccionismo* filosófico, caracterizado por el desinterés hacia los problemas humanos y el prurito de enjaular la filosofía en esquemas abstrusos, comprensibles únicamente para los iniciados. *Abstraccionismo* que germina ya en Platón y Aristóteles, para convertirse en maleza impenetrable en las épocas de decadencia. Fuera de este acierto, no es posible suscribir en bloque las premisas y aspiraciones del vitalismo clasista.

En cierto sentido es indiscutible que la filosofía futura ha de ser de tipo integral, y en este aspecto, vitalista. La vida de un pueblo se manifestará siempre y necesariamente dando expresión integral a todas sus reacciones vitales e instintivas. Es una ilusión pretender que una filosofía sobresaturada de abstracciones pueda ser nutrimento espiritual para el pueblo. Hoy más que nunca la cultura popular manifiesta tendencias integrales que exigen una instrucción multiforme y enciclopédica. Creer que la sociedad moderna puede cultivarse satisfactoriamente con una filosofía unilateral, fría y seca, incapaz de fomentar la comprensión viva y profunda del mundo actual con sus inventos formidables, con su arte y erudición, con su historia y sus ideales, es desconocer la misión que compete a la filosofía y su gravísima responsabilidad. Junto a este acierto obvio del vitalismo clásico se han notado en él desviaciones múltiples, que vamos a resumir en dos.

El primer defecto que se ha criticado en él ha sido la estrechez de su campo visual. El asombro producido por la cultura helénica le ha impedido la comprensión de otras culturas respetables, unas por su antigüedad, como la pérsica y la india; otras por su santidad, como la hebrea y la cristiana, o por su pujante dinamismo, como la cultura medieval *.

* Cfr. Dunin Borkowski en *Stimmen der Zeit*, 1934, p. 281. De este tema me ocupo en un artículo en prensa.

No hay por qué rebajar los méritos de otros pueblos para ensalzar los de Grecia. La particularidad de la cultura helénica consistió en que la masa popular, testigo y actor de una vida compleja en que la política y los juegos olímpicos se asociaban a la religión de los romeros y atletas, acabó de salir del sopor de las tribus primitivas, estimulada y solicitada por retóricos y filósofos, por políticos y dramaturgos, que irrumpían al escenario público, unos con ansia de popularidad y de conquista, otros con deseos sinceros de mejoramiento y progreso o por reacción incontenible de la fuerza creadora del genio.

El deporte, la cultura artística y la religión se conjugaron por vez primera con la política, creando en la masa una flexibilidad de talento y una sensibilidad crítica sin igual en los pueblos primitivos. Por eso la filosofía de Grecia fué de tipo integral más que en el resto de los pueblos antiguos, pero sin llegar a la capacidad que la sociedad cristiana ha adquirido para asimilarse una cultura integral. Aquellos factores, que por múltiples circunstancias hicieron en Grecia su primera aparición, han multiplicado entre nosotros su potencialidad con un ritmo acelerado, cuyo crecimiento causa estupor.

La evidencia de este hecho ha impedido que cundiera el clasicismo estrecho de la filosofía vitalista. La prueba de ello es que la admiración del mundo antiguo se ha hecho compatible con la revalorización de otras culturas y diversos estilos de elevado exponente dinámico. Tal es el caso del estilo barroco, que comienza a estimarse por la fuerza incoercible con que en ella se desborda el espíritu humano, con manifestaciones de vitalidad muy superiores a las del pueblo griego, dominado por los cánones siempre tímidos de la medida y de la sobriedad aprendidos de las tradiciones egipcias.

En un artículo sobre *Grecia y la pervivencia del pasado filosófico* (*Escorial*, 1942, pp. 401-434), critica Zubiri a los clasistas que promueven el estudio de la filosofía griega por puro romanticismo arqueológico, que trata de hacer vivir lo pasado por amor a lo pasado. Lo pasado sólo nos interesa por las posibilidades presentes para el porvenir. He aquí lo que debemos buscar en la cultura y en la filosofía griega. Mas aquí se bifurca de nuevo el camino y nos alejamos unos de otros. Hay quienes, creyendo inútiles para el presente los conocimientos concretos de la antigüedad, aprecian en los filósofos griegos su sentido de orientación hacia el ser interno e inmutable de las cosas, como contradistinto de la naturaleza, que es su proyección hacia afuera. Los griegos nos enseñan a filosofar.

Esta orientación, aunque justificada, no es, tal vez, la más fecunda ni la que más nos interesa en el estudio de la filosofía griega. Sea que lo debamos a Grecia o al Evangelio o a otras causas, lo cierto es que hoy tenemos más recursos para filosofar que los griegos. La experiencia humana es mucho mayor. Incomparablemente superiores los medios de trabajo. Los pensadores cristianos han penetrado en el ser íntimo de las cosas y en la misma razón del filosofar, alcanzando profundidades no

imaginadas por Parménides, Platón y Aristóteles. El concepto mediopanteista de los griegos resulta frívolo y superficial cuando se lee a San Pablo y a San Agustín, a Santo Tomás y a San Buenaventura, a Suárez y a Balmes, sin nombrar a los místicos cristianos que forman un tipo humano desconocido en la antigüedad. Sin duda que Aristóteles y Platón enseñan siempre formas sugerentes del pensar, conceptos importantes, clasificaciones categóricas y fórmulas definidas. Pero tal vez esto, con ser mucho, no bastara para la importancia que se da al estudio de la filosofía griega.

Resta un aspecto en el que no se puede discutir la supremacía del pensamiento griego. Es el haber introducido el lenguaje filosófico y las categorías del pensar. Por convicción o por comodidad, consideramos a Grecia como cuna de la filosofía occidental (Cfr. E. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, p. 249 ss.). Este hecho verdadero o supuesto otorga un doble derecho a la filosofía griega. El primero es que los tipos de filósofos que brillaron en Grecia han formado como un santoral, cuyos nombres y apelativos se aplican a los filósofos de todos los tiempos. Porque Gorgias y Protágoras, que se llamaron sofistas, usaron de paralogismos, será sofista todo pensador que use de raciocinios tortuosos y falsos. Porque se llamó escépticos a Carnéades y otros pensadores que dudaron de nuestra facultad de conocer la verdad, serán escépticos cuantos admitan dudas parecidas. Por la misma razón se llamará hedonistas o epicúreos a los defensores de la vida voluptuosa Este derecho de imposición de nombres es el primero que compete a Grecia por la paternidad de nuestra cultura.

El segundo derecho es aún más importante. Como todo obrero, el filósofo necesita de un carnet, que rarísimas veces o nunca se concede sin una filiación civil o política, que los filósofos han de buscar necesariamente en Grecia. La autonomía del pensamiento filosófico no es ilimitada. El filósofo que se presente como un aventurero aislado, a estas alturas del siglo XX, hará el papel de un caballero singular y quijotesco.

De aquí nace el interés que tiene para la orientación de la filosofía y de todo filósofo el fijar sus posiciones respecto de los filósofos antiguos no tomándolos en bloque, sin discernir autores y sin seleccionar tendencias. La Filosofía, si no ha de perecer ahogada por los intereses materiales, tiene que organizarse en agrupaciones que, sin suprimir la libertad de pensar, encaucen el trabajo. De aquí la importancia de establecer previamente el ideal filosófico de los grandes autores antiguos, muy en especial los de Sócrates y Aristóteles. Hoy la filosofía auténtica sufre la mayor epidemia de su historia con la desgana creciente que el mundo siente por filosofar. La causa de este contagio son las falsas interpretaciones de la Filosofía. El estudio de la *Filosofía y vida en Sócrates y en Aristóteles* puede servir de canon para conceder o negar el nombre de filósofos a los que quieren honrarse con ese título y evitar que cunda el desprestigio de la reina de las ciencias.

II

El testimonio más fidedigno del ideal filosófico de Sócrates es su defensa propia ante el tribunal, tal como la recogió Platón hacia el año 390 en su *Apología*. La denuncia presentada por Meleto el año 399 decía así: "Sócrates es reo de injusticia: no admite las divinidades que admite la ciudad; introduce nuevos espíritus. Además, corrompe a los jóvenes" (*Apol.*, 24 b).

La autenticidad de la denuncia está confirmada por Jenofonte (*Apología*, p. 10; *Mem.*, I 1, 20; I, 2, 1), y Diógenes Laercio (II, 40).

Sócrates, para justificarse, dice que antes de contestar a la denuncia oficial se ve precisado a justificarse contra otra acusación más antigua, más grave y más divulgada, que es como sigue: "Sócrates es reo de injusticia por investigar los misterios infernales y celestiales, juzgando superior lo que es inferior y enseñando a otros lo mismo" (Platón, *Apología*, 19 b).

La redacción de la denuncia revela que Sócrates buscaba una explicación nueva y más profunda de la moral y de la religión. Pero este motivo no basta para condenarle. Sus enemigos se movían por algo más hondo que no acertaron a expresar y que tampoco entraba en las figuras de delito acostumbradas. Lo que trataban de extirpar era el espíritu mismo que animaba a Sócrates a filosofar. Condenaban la esencia de la Filosofía, lo mismo que Calicles en el diálogo *Gorgias* (485-486) de Platón. En la *Apología* vuelve Sócrates a explicar el ideal de su vocación.

"Todas las persecuciones y calumnias que vengo sufriendo—dice el reo—provienen de la fe que tengo puesta en un oráculo délfico. Mi amigo Cerefón consultó a Apolo si había alguno más sabio que Sócrates. El oráculo contestó que nadie (*Apol.*, 22 a). Al saberlo, me preguntaba a mí mismo: "¿Qué es lo que dice el dios? Yo sé que no tengo nada de sabio ni mucho ni poco. ¿Por qué, pues, me llama el más sabio?". Para refutar a Cerefón comencé a examinar a los que parecían más sabios. Me dirigí a un político de prestigio que se creía muy sabio sin saber nada, y le hice ver que nada sabía. Con esto me hice un enemigo, pero me formé este juicio: "Soy más sabio que este hombre, porque sé que no sé nada. Este cree que sabe mucho, y no sabe nada." (*Apol.*, 21 e). Repetí la prueba con otros políticos, granjeándome la enemistad de todos ellos. Después me acerqué a los poetas, hombres ignorantísimos y muy pagados de su saber, cargando del mismo modo con su hostilidad. Con iguales resultados acudí a los artistas y obreros, que "sabían muchas cosas que yo ignoraba. Pero los encontré en el mismo error que a los precedentes, pues por ser peritos en su arte, creían ser sapientísimos en otras cosas" (*Apol.*, 22 d).

En conclusión, mi destino es probar a los hombres que la sabiduría humana es despreciable. Sólo Dios es sabio. Esta es la misión que cumplo. Para ello abandoné la dirección cosmológica de mis estudios."

Tal es, en breves palabras, la respuesta de Sócrates. Jenofonte le

atribuye por la Física sólo el interés vulgar que los hombres tienen por los conocimientos de la naturaleza para las necesidades de la vida (*Mem.*, I, 1, 11; IV, 7, 2-8). Según el diálogo *Fedón* (96 a), Sócrates abandonó los estudios físicos siendo todavía joven. La *Apología* de Platón (19 c, 26 d) y la *Metafísica* de Aristóteles (A, 6, 987 b 1, sq.) concuerdan con el testimonio de Jenofonte. De todos estos datos se deduce que el defecto fundamental que Sócrates censuró en los hombres de letras fué una anarquía científica absoluta. Todos hablaban de todo sin orden ni concierto. Protágoras sostenía que todos los hombres son capaces de educar, como todos los griegos son capaces de enseñar la lengua y costumbres griegas (*Protágoras*, 320). La primera y más urgente misión de la ciencia era salir de aquel caos. Para ello se imponía el ordenamiento de las ideas por partes y la especialización en las diversas ramas de la enseñanza. Esto le obligó a abandonar las ciencias físicas para dedicarse exclusivamente a la Ética. Los sabios anteriores se habían ocupado de la Naturaleza como manifestación de la divinidad. Cicerón dice que Sócrates bajó la Filosofía del cielo a la tierra (*Tusc. Disp.*, V, 4 10), es decir, la aplicó a la vida humana (*Ac. post.*, I, 4, 15: *De rep.*, I, 10, 16) en forma sistemática fomentando su estudio por dos procedimientos científicos complementarios que son el argumento inductivo y la fijación de las definiciones de la hermosura moral y de cada una de las virtudes en particular.

Este doble afán socrático de jerarquizar los conocimientos y limitar los conceptos mediante la definición, sin desvirtuarlos con consideraciones vagas, es el primer paso y el primer resultado de la filosofía de Occidente, que más tarde volverá a asociarse en Platón a la Teología, y más cuando el pensamiento oriental dé un tinte religioso a la filosofía estoica, que "tratará de las cosas divinas y humanas y de las causas que las contienen" (Cfr. Séneca, *Epist.*, 89; Cicerón, *Tusc. disp.*, IV, 26, 57; V, 3, 7; *De off.*, II 2; Orígenes, *C. Celsum*, III, 72, ed. *Koet., I*, 263, 26; MG., 11, 1013).

Así inauguró Sócrates el estudio metódico de las ciencias, consciente de que él por entonces no tenía los medios necesarios para construir un sistema integral. Su mérito principal es el haber adoptado como hombre una vida digna del filósofo. La antigüedad no comprendió la filosofía más que en función del filósofo; ni la predicación sino en función del predicador.

Para Sócrates el filosofar no es un pasatiempo ni un oficio lucrativo. Es una vocación divina de gravísima responsabilidad. Condenado a muerte, desoye las reprensiones que le dirigen sus amigos por no librarse mediante la huída o la satisfacción de una multa, contestándoles con un heroísmo impresionante. Cuando la patria le reclamó, se alistó en las tropas y luchó con valor legendario en los campos de batalla. Sus hazañas, por todos conocidas, le dan derecho a dirigir a sus jueces y fiscales esta pregunta:

"¿Qué conducta sería la mía si habiéndoos obedecido con peligro de muerte, al perseverar en el puesto que me designaron como a cualquier otro de los capitales nombrados por vosotros en las batallas de Potidea,

Anfípolis y Delio, ahora que conocí ser mandato de Dios el que viva filosofando y examinándome a mí y a otros, abandonara mi puesto por miedo a la muerte y a cualquiera otra desgracia?" (*Apol.*, 28 e). "Por eso, si me dijerais: Oh Sócrates... te absolveremos con la condición de que no perseveres en este género de vida y en filosofar; pero si no nos obedeces, morirás: como digo, si me absolvierais con esa condición, os diría: Ciudadanos atenienses, os tengo cariño y os amo; pero antes obedeceré a Dios que a vosotros, y mientras respiro y soy capaz, no cesaré de filosofar, exhortándoos y convenciendo a cuantos encontrare de vosotros" (*Apol.*, 59 cd).

Nos hallamos ante el héroe más glorioso de la antigüedad pagana: un filósofo, que, miradas serenamente las cosas, abandona antes la vida que la filosofía.

En sus compañeros de profesión, los sofistas, había falta de fe y ausencia de amor a la verdad; fe y amor que a él le encendían en deseos de difundirla entre sus conciudadanos. A sus ojos eran reprensibles los sofistas por su negligencia en investigar la verdad, por la frivolidad de su vida, por la banalidad de la enseñanza. Eran unos mercaderes sin conciencia a quienes les importaba la ganancia y la ostentación más que los tesoros de que eran administradores. Les interesaba la erudición para exhibir sus conocimientos ante los discípulos y la multitud que trataban de embaucar.

Protágoras, el sofista más sutil y erudito de su tiempo, creía que la verdad es para el hombre. Según Sócrates, el hombre es para la verdad; el filósofo es su servidor incondicional e insobornable. La Filosofía es el arte de ajustar la vida a la verdad, que es la medida; no el medio de expresar conocimientos y defenderlos airosamente, según nos convengan. Tal es la réplica de Sócrates al axioma de Protágoras de que "el hombre es medida de todo".

La Filosofía comenzó a ser de este modo una vivencia integral. Antístenes, Aristipo y Platón, discípulos de Sócrates, fueron en esto fieles a su maestro, aunque siguiendo caminos diversos. También Jenofonte fué discípulo y admirador de Sócrates, a quien honró con una obra filosófica tan importante como los *Memorabilia*. Pero no bastó esto para que le considerasen como filósofo. Sólo la *Ciropedia*, como obra pedagógica, le hubiera merecido hoy ese título, que la antigüedad le recusó por no haberse dedicado totalmente a la Filosofía.

Antístenes se consagró al servicio del logos, o sea de la verdad en la forma popular heroica e intemperante que se perpetuó en el cinismo. Ni él ni su discípulo Diógenes el Cínico se preocuparon, como Sócrates, por la sistematización de los conocimientos. Enseñaban la verdad en estilo sentencioso, con anécdotas y humoradas de toda especie, salpicadas con chistes buenos y malos, variados y chispeantes. Antístenes figura como el filósofo del proletariado griego, lo mismo que Diógenes. El pueblo les admiraba por su ingenio despreciador de la ciencia académica. Es conocida una anécdota del Cínico para ridiculizar el empeño de Platón en plasmar definiciones. Platón había definido al hombre como animal de dos pies e implume. Diógenes, al enterarse de la célebre defini-

ción, desplumó un gallo y lo metió en la Academia, diciendo: "He ahí el hombre de Platón." Por su valor portentoso en la guerra, Antístenes era, además, el ídolo de la juventud. Fué el primero en reducir su vestido a la simple capa doblada, al báculo y a la alforja. Con este equipo elemental vulgarizó la Filosofía haciendo de ella un modo de vivir, en que la pobreza y la sordidez se defendían del vilipendio con máximas altivas y con desplantes chistosos. Al prescindir de la definición y de la abstracción que es necesaria para formularla, su doctrina degeneró en vulgaridad. Jenofonte considera a Antístenes como el discípulo más genuino de Sócrates. En el porte de la vida tal vez lo fuera. En el aspecto científico, no. Ambos quieren hacer de la Filosofía un sistema integral y acabado de los conocimientos que interesan al hombre. Pero en Sócrates hay, además de la orientación de la ciencia hacia la vida, una profundidad de conceptos y, sobre todo, de métodos que falta en su discípulo. Como antes dijimos, Antístenes es el filósofo de la plebe, no de toda la ciudad, ni menos de la humanidad.

También Aristipo quiso conectar la filosofía con la vida; pero entendiendo por vida la suma de las tendencias animales e instintivas, con desconocimiento absoluto de la vida suprema del espíritu. Fué vitalista, con un vitalismo grosero, enseñando una doctrina conforme en todo a su conducta licenciosa, vana y sibarítica, muy especialmente en la fastuosa y degenerada corte de Dionisio II de Siracusa. En un tono plebeyo, más retórico que filosófico, inició la corriente hedonista, que penetró más tarde en los jardines de Epicuro, aprendiendo modales de cortesía y comedimiento.

Platón salvó al socratismo comunicándole nobleza y distinción. Cultivó el amor franco y cálido de la verdad, lo mismo que Sócrates. Amplió la organización de los conocimientos, añadiendo a la definición e inducción socráticas la tendencia a la clasificación, al ordenamiento de todos los seres en géneros y especies, conformándose en ello al gusto griego, ingenuamente amigo de tipos, de tópicos y toda suerte de clasificaciones. De esta ciencia clasificadora y discriminativa hizo el fundamento necesario para gobernar la ciudad. Platón hizo de la Filosofía una ciencia de almas selectas.

Además de estas preocupaciones, se esforzó por hacer del conocimiento humano una participación de las ideas divinas, dando carácter religioso a la filosofía. En esta empresa hallaba el terreno preparado mediante las doctrinas pitagóricas, en que los números son considerados como manifestación de la divinidad ordenadora del cosmos. A este propósito es interesante observar que siempre que Aristóteles se ocupa de las ideas de Platón para combatirlas refuta también la docrina pitagórica, considerando una y otra dirección como igualmente supersticiosa y anticientífica.

En el fondo, las ideas platónicas—sean o no de herencia socrática—son un complemento del socratismo o una condición para poder formular las definiciones.

El binomio *filosofía y vida* lo entendió con un criterio intermedio entre la licencia de Aristipo y la mendiguez de Antistenes, con una ele-

vación que no alcanzó ninguno de sus condiscípulos, superando, al menos en parte, a su propio maestro.

Aristóteles creyó falsa la orientación platónica y enfocó la filosofía por otras rutas. También él cultivó una ciencia que diera solución a todos los problemas humanos, consagrándose a la Filosofía en cuerpo y alma, como ideal único de toda su actividad. Mas no como Antistines, de quien le separa un abismo, ni como Aristipo, cuyo hedonismo moderó elevándolo a regiones superiores, ni como Platón, cuyas ideas le parecieron, como hemos dicho, reflejo de una religiosidad supersticiosa. No es que él negara la existencia de esas ideas, esencias o especies universales. Sólo negó que las ideas tuvieran una subsistencia separada. Las esencias internas de las cosas están como incrustadas en las mismas realidades concretas, constituyendo su núcleo específico, inmutable e increado, que puede tener diversas individuaciones con los rasgos accidentales y pasajeros que reciben en su concreción física. Esas esencias inmutables son el objeto único de la ciencia, que sólo puede basarse en principios inmutables o definiciones de las esencias conocidas por inducción. Los accidentes individuales, precisamente por ser contingentes, están excluidos de toda definición. Sólo se define lo esencial y eterno que va latente dentro de las apariencias transitorias.

Hasta aquí Aristóteles sigue las huellas socráticas, pero avanzando más allá que sus maestros al extender el panorama filosófico al conocimiento de todo la naturaleza. El Estagirita distingue tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (*Met.*, 1026 a 18: 1061, b 26). Estudiar Filosofía es para él investigar lo permanente e inmutable de todo el cosmos y de sus partes, que son habitáculo de los dioses, como para Heráclito (Cfr., Aristóteles, *De part. anim.*, 645 a 20). La Filosofía es base de todas las ciencias. Sin ella los conocimientos humanos forman una masa confusa, indigesta y anárquica, privada de orientación, de hombre que piensa al azar, desordenamente.

La filosofía, así orientada, adquiere un corte científico de elegancia seductora. Aristóteles es el primer hombre que cultiva la ciencia por la ciencia, mirándola con ojos académicos. La curiosidad científica es perfeccionamiento de la curiosidad espontánea, ennoblecida hasta culminar en la contemplación perfecta. Esta contemplación es la suprema felicidad de Dios y del hombre. El vitalismo de Aristóteles tiene un matiz especial por despojar los problemas humanos de todo interés que no sea puramente especulativo. Aun la ética y la política son en Aristóteles una contemplación teórica más que ciencias prácticas. Lo que para nosotros es una teoría política, es para él una filosofía política (*Pol. III*, 12, 1, 282, b 13).

Para hacer una semblanza rápida de los ideales científicos de Aristóteles, basta la enumeración de sus obras, que revelan al sabio investigador interesado en el conocimiento de toda realidad inteligible, sea divina o humana, física, moral o metafísica.

Otro modo para precisar los ideales filosóficos de Aristóteles es el conocimiento de las controversias apasionantes que sostuvo con todos

los profesionales de la palabra, que estaban más o menos propiamente comprendidos bajo el término y la profesión de los sofistas.

Las diversas sectas o agrupaciones de intelectuales se distinguen por la hechura de sus raciocinios y la diferenciación de su lógica. Para nosotros, lógica es la ciencia que enseña al hombre—a todo hombre—a razonar rectamente para llegar a la verdad. El Estagirita habla de raciocinios conexionados con la verdad y raciocinios que nada tienen que ver con ella. La *dialéctica* es la ciencia del raciocinio de aquellos que discuten partiendo de premisas doctrinales, ya para ejercitar el ingenio, ya para ver si pueden convenir en alguna conclusión, prescindiendo de si ésta es verdadera o falsa. El raciocinio *retórico* usa un procedimiento parecido al del dialéctico, cuando el orador es lo que debe ser y no se inclina hacia la retórica engañosa de los sofistas. Hay además otro raciocinio *natural* de la gente, que a su modo usa de la dialéctica y del arte de concluir basándose en conocimientos vulgares. Finalmente, la *apodíctica* es la lógica del filósofo, que busca la verdad en forma racional, pero sin compromiso ulterior respecto a la estructura externa del raciocinio (Cfr. *Soph. el.* 172 a 30).

De todos estos procedimientos, sólo el apodíctico, que también se llama magistral o didascálico, es el propio del filósofo. Filósofo no es, por lo tanto, el hombre de talento puntiagudo que entreteje silogismos con sutileza maravillosa. Ni es el campeón de los torneos, ni el pensador que arropa sus ideales con pomposa majestad. Filósofo es el maestro que enseña al discípulo, discutiendo o sin discutir, con silogismos o sin ellos, lo que éste necesita para solucionar los problemas humanos con clarividencia y seguridad.

El capítulo segundo del libro primero de la *Metafísica* contiene una exposición notable del ideal filosófico. El Estagirita presupone que la filosofía busca el conocimiento de las causas, es decir, el conocimiento ordenado que llega hasta el núcleo principal del tema que se trata de estudiar. Esto asentado, el filósofo ha de cumplir con cinco condiciones, que, esquemáticamente, son como sigue (*Met.* A. 2, 928 a 8 sg.):

1) Del sabio se cree que lo sabe todo, en cuanto es posible, aunque no las particularidades concretas de las cosas, sino el ser en cuanto ser (1061 b26).

2) El sabio conoce lo difícil y obscuro. No precisamente lo que entra por los ojos, pues esto es común a sabios y necios, a hombres y animales.

3) Además conoce las causas en forma exacta y "magistral".

4) Su ciencia no es de tipo mercantil. Fomenta el saber por el saber.

5) Tampoco es ciencia aplicada ni fabril, sino teórica y de principios. Pues el sabio no profesa una ciencia servil, sino una ciencia libre.

Esto lo deduce y lo prueba por el sentir de todos los hombres y por el modo de ser de aquellos a quienes se ha dado el apelativo de sabios. La causa última de la sabiduría, prosigue Aristóteles, es la admiración: "Porque los hombres de ahora y los de siempre comenzaron a filosofar por la admiración, admirando primero las cosas más fáciles y avanzando poco a poco en sus dudas hasta lo más difícil" (982, b 12-15).

En el fondo de esta teoría late un evolucionismo cognoscitivo, que comenzando en la sensación y pasando por la imaginación, memoria, experiencia y arte, llega a la inteligencia, de la cual sólo Dios es capaz de ejercerla en forma perfecta, Los hombres imperfectos y los que por su pobreza se ven precisados a trabajar para vivir no son capaces de este ejercicio divino.

Esto no quiere decir que ningún hombre sea capaz de razonar filosóficamente. Yerra Simónides y los poetas que hablan como él al decir que sólo los dioses son capaces de la ciencia perfecta. No es así. Lo que sucede es que esta ciencia, por ser la menos interesada en las preocupaciones materiales y la más divina, es también la más admirable (983 a 5). Aristóteles cultiva, como se ve, una filosofía integral del todo opuesta a la de Aristipo; filosofía que sólo puede cultivarse por hombres ricos, por los genios y por los dioses.

Nadie en la antigüedad puso la meta tan alta como Aristóteles, aunque todos convinieron en principio que el filósofo debía ser integralmente perfecto conforme a las exigencias de la razón, como para nosotros lo es el santo en el orden sobrenatural. Nadie hubiera considerado como filósofos a pensadores que sistemáticamente rechazan lo misterioso por el horror que les inspira lo sobrenatural. Los pensadores de tendencias positivistas pertenecían a lo más a una categoría inferior de filósofos. Tal ocurría con Aristipo, el hedonista, e Isócrates, retórico y político perspicaz, que sin hacer caso a las protestas de los mismos retóricos, como Anaximeno de Lampsacos (*Reth. ad Alex,* 1421 a 16), decía que profesaba una filosofía de palabras (*Paneg.* X 6).

No se alegue la opinión corriente de que Aristóteles atacó a Platón para esquivar el orden preternatural y la providencia. La actitud de Aristóteles nada tiene que ver con el positivismo. Este rechaza todo lo misterioso sistemáticamente. Aristóteles, en cambio, fascinado por la física de Demócrito y de los astrónomos de su tiempo, trató de explicar la naturaleza y la providencia divina por las leyes cósmicas, no por horror a lo sobrenatural, sino por su fe ciega en la capacidad de la razón natural.

Filosofía significa dos realidades que mutuamente se abrazan: el amor a la verdad integral y el conocimiento de ella. Amor y sabiduría que no pueden reducirse a formulaciones abstractas, que son la osamenta del saber, pero no la ciencia misma. El amor supone la entrega de la persona a la verdad. Filosofar es una vivencia racional, continuada y absorbente, capaz de interesar y perfeccionar a todos los hombres normales, que no es de orden sentimental, sino activo, diligente y estudioso. Por eso a la filosofía la llama Suárez *studium sapientiae* (*Met.* disp. I, prólogo).

E. ELORDUY, S. J.

Oña, 1 octubre 1945.

SANTO TOMÁS Y LA COOPERACION INMEDIATA DE DIOS EN LAS ACCIONES DE LAS CRIATURAS

Se van repitiendo los trabajos de interpretación directa de Santo Tomás acerca de su doctrina sobre la cooperación de Dios con las acciones de las criaturas. Antes fué el libro del P. Stufler *D. Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii, Oeniponte, 1923.* Y ahora es el libro del Padre Iglesias, que extractamos (*E. Iglesias: De Deo in operatione naturae et voluntatis operante. Buena Prensa, Mexici, 7 Martii 1946, páginas 405. 22, 50 × 17 cms.*). Coincide substancialmente con las conclusiones del P. Stufler; mas no es de extrañar que haya dado algunos pasos que signifiquen un progreso sobre aquél en hacer ver la perfecta coherencia de Santo Tomás en sus principios y aplicaciones: este paso decisivo, que da la clave para la inteligencia del texto del Santo Doctor, y que había sido menos inculcado por el P. Stufler, es la justa ponderación de la causa final, como veremos.

La tesis del autor es que, según Santo Tomás y los doctores antiguos en general, Dios es causa de todas las acciones de las causas segundas, aun de aquello que tiene de positivo la acción pecaminosa: la malicia no se atribuye a Dios, porque consiste en una desviación del fin puesto por Dios a la criatura racional, y así no se puede atribuir a él. Mas ¿cómo es Dios causa de las acciones de las criaturas? ¿Es causa solamente remota en el orden de la eficiencia, o también concurre de una manera inmediata, ya sea con un concurso previo, ya con un concurso simultáneo? El autor dice que *para Santo Tomás el concurso de Dios es solamente remoto en el orden de la eficiencia. Dios da a las causas segundas el ser y las virtudes activas que tienen, las conserva en el ser, las aplica por sí o por otras criaturas a ejercitar sus acciones naturales, y las mueve a obrar, en cuanto que las pone en las circunstancias en que ellas solas obrarán sus acciones propias y ejecutarán el plan que él tiene trazado en el curso del mundo.* De esta manera, Dios es el dueño absoluto de todas las criaturas, de todas sus operaciones, de todo el curso de los acontecimientos mundanos, y obtendrá infaliblemente el fin que él haya dispuesto. Pero Dios inmediatamente no hace ninguna operación de las criaturas ni en el orden natural ni en el orden sobrenatural; coopera con las criaturas en el orden natural, porque les dió el ser, la virtud, y las conserva y las pone en las circunstancias de obrar, lo cual se llama aplicarlas y moverlas a obrar; y en el orden sobrenatural, el Espíritu Santo por sí mismo no coopera inmediatamente a las acciones sobrenaturales, ni él enciende inmediatamente el corazón de los santos en santos deseos: Dios lo que hace es dar los hábitos sobre-

naturales, que son los principios de obrar, y pone a los santos en las circunstancias en que prevé que con ayuda de tales hábitos ellos se inflamarán en amor de Dios y del prójimo, se sacrificarán, se humillarán, etc.

El autor divide su obra en tres partes. En la primera explica ciertas expresiones que se leen constantemente en Santo Tomás, las cuales aparentemente indican un concurso inmediato, y que en la realidad no significan nada de eso (pp. 17-18). En la segunda expone la doctrina de Santo Tomás sobre la cooperación en las obras naturales de las criaturas racionales e irracionales (79-252). En la tercera nos ofrece la doctrina de Santo Tomás sobre la cooperación en las obras de la gracia (253-374). Nuestra exposición tendrá dos partes: la primera tratará del concurso de Dios en las acciones naturales, y la segunda trata de la misma cooperación en las operaciones sobrenaturales de la voluntad.

§ 1. *Cooperación de Dios en las acciones naturales.*

Si atendemos ahora a la cooperación en las acciones naturales, veremos que Santo Tomás siempre dice que Dios es causa de las acciones de las causas segundas, precisamente porque Él les dió el ser y las virtudes, y las conserva; es, pues, sólo remotamente causa de las acciones de las criaturas, y esta manera de ser causa, es causalidad verdaderísima, y aun con más verdad que las causas próximas.

El principio general en que se basa Santo Tomás es que dos causas completas no pueden ser causas inmediatas eficientes de una misma acción o de un mismo efecto, y esto aunque se hable de causas subordinadas, y aunque una de las causas superiores sea Dios. Esta doctrina de Santo Tomás se manifiesta claramente en la discusión con el Maestro de las Sentencias acerca de la esencia de la caridad.

Se pregunta el Maestro de las Sentencias si la caridad sobrenatural es un hábito, y responde que la caridad no es un hábito, sino que es el mismo Espíritu Santo, que, juntamente con la voluntad, hace los actos de caridad. No se pregunta si el Espíritu Santo es el acto de la caridad, pues es evidente que el acto es un accidente creado y no el Espíritu Santo. Ni se pregunta si el Espíritu Santo es la causa única del acto de caridad, pues siendo un acto vital se presupone que ha de proceder de la voluntad; se pregunta únicamente si el Espíritu Santo es causa de los actos de caridad juntamente con la voluntad o no. Y la respuesta de Santo Tomás es negativa, fundándose en que es imposible que dos causas cooperen a un mismo acto, y porque si inmediatamente por sí obrase el Espíritu Santo, se seguiría que el acto ni sería vital, ni voluntario, ni meritorio, etc.

Hay, sin embargo, que explicar muchas locuciones de Santo Tomás que parecen indicar una cooperación inmediata. Dios es causa, dice Santo Tomás, no sólo porque da a las causas segundas el ser y las virtudes, y las conserva, sino también porque las aplica y las mueve a obrar sus operaciones propias.

La explicación de estas frases es una confirmación de la cooperación mediata. Dice Santo Tomás que Dios es causa de las acciones de las causas segundas porque las aplica y mueve a sus acciones naturales, como el cocinero es causa del cocimiento, aplicando el fuego a los fines que él se ha propuesto, y como el artista es causa de la incisión artística de la sierra, imprimiéndole un movimiento; y se añade que este movimiento o aplicación se imprime al instrumento o causas naturales con un movimiento corporal o con un movimiento de la voluntad, imponiendo al instrumento la idea que se pretende ejecutar; este movimiento impreso no es dar un aumento de virtud, ni conservar en el ser a las causas segundas, sino algo por modo de intención.

Notemos primeramente que el cocinero no da al fuego absolutamente nada de virtud para obrar; antes utiliza la acción natural que hace el fuego sólo, no el cocinero. Notemos en segundo lugar que es indiferente dar al fuego un movimiento corporal o un movimiento anímico procedente de la voluntad o de la intención. Se le da un movimiento corporal cuando trasladamos el fuego a donde están los alimentos que se han de cocer; se le da un movimiento meramente intencional cuando sin mover el fuego de una manera corporal, se aproxima a donde está él las cosas que se han de cocer. En este caso no se le ha añadido al fuego ninguna virtud, ni se le ha impreso ningún movimiento corporal, y, sin embargo, se le ha aplicado a obrar con *un movimiento meramente intencional, en cuanto que al obrar él por sí mismo sus operaciones naturales, se le ha hecho servir a una finalidad propia del cocinero, poniéndole en circunstancias en que hará su efecto natural de calentar, y con el orden conveniente gracias a la ordenación extrínseca del cocinero.* El fuego es una causa natural no instrumental en cuanto a hacer por sí mismo su operación propia de calentar; pero se ha convertido en instrumento en cuanto a la finalidad extrínseca de cocer la comida conforme a las intenciones del cocinero. Para hacer esta operación finalística, que supera a su naturaleza, ha sido aplicado por el cocinero y ha sido movido por el cocinero, no por medio de ninguna adición de virtud, ni por un movimiento corporal, sino por un movimiento intencional, en cuanto que se le ha comunicado intencionalmente la virtud o intención artística o finalística, poniéndole en las circunstancias en que por sí mismo habría de hacer su operación propia conforme a las intenciones del artista.

Pues de una manera parecida aplica Dios las causas segundas a obrar y las mueve a sus propias acciones; esta aplicación y moción no consiste en darles un aumento de virtud activa, ni en imprimirles un movimiento físico, sino en colocarlas en las circunstancias oportunas para que hagan por sí mismas sus propias operaciones conforme a las intenciones superiores de su providencia; y las pone en esas debidas circunstancias ya por movimientos locales ejecutados por sí mismo o por las causas segundas, ya simplemente por una moción intencional, haciendo que las acciones naturales sirvan a los fines preconcebidos por su sabiduría.

Así que las expresiones de aplicar las criaturas a obrar, o moverlas a sus propias operaciones, no significan en Santo Tomás un concurso inmediato eficiente a la operación de la criatura, sino un concurso mediato.

También se dice con frecuencia en Santo Tomás que las criaturas son ins-

trumentos de Dios, y que son movidas como el instrumento por una aplicación o movimiento del artista.

Dos clases de instrumentos distingue Santo Tomás, unos en sentido impropio y otros en sentido propio.

Instrumentos en sentido impropio son todas las criaturas, inclusive las racionales y libres en sus más íntimas y libérrimas operaciones. Este instrumento tiene virtud completa para obrar, como el fuego para quemar y la voluntad para hacer actos libres. Estas fuerzas son bastantes por sí mismas para hacer sus operaciones; pero ulteriormente Dios pretende ciertas finalidades extrínsecas a esas actividades, y que están fuera del alcance de dichas actividades, y pertenecen a la trama general de causas y efectos en el curso del mundo. Y para obtener estas finalidades es necesario que Dios las mueva y las aplique a sus operaciones según el orden pretendido. Mas esto ya hemos visto cómo lo obtiene Dios, que es poniendo a esas causas segundas, libres o necesarias en las circunstancias en que podrán hacer sus efectos y en que los harán con la traza deseada. Y pone a las causas segundas en esas circunstancias deseadas ya por un movimiento corporal ejecutado por sí mismo o por otras causas segundas, según el orden de su providencia, ya por un movimiento anímico o intencional, como cuando sin mover él a la causa segunda, v. c. al fuego, se mueven hacia él los materiales que han de ser alterados debidamente por el fuego. En toda esta clase de instrumentos no interviene ningún concurso inmediato de Dios, ni previo ni simultáneo, sino sólo un concurso remoto.

Instrumento en sentido propio se diferencia del anterior solamente en que para hacer la operación pretendida no posee virtud adecuada, y hay que dársela de una manera esencialmente pasajera, y no por manera de naturaleza, como son los hábitos: así, por ejemplo, una rotativa no tiene fuerza por sí para moverse, y hay que comunicarle la fuerza de moverse de una manera pasajera, v. c. por el impulso de la fuerza eléctrica; si la fuerza de moverse se le comunicara de una manera estable, se habría creado una naturaleza nueva. Pero además de esta deficiencia de fuerza propia y proporcionada para ejecutar el movimiento, tiene otra, y es la insuficiencia para obtener por sí la finalidad extrínseca al movimiento, v. c. que se imprima tal obra en tal tamaño, con tal orden de páginas y de dobleces de pliegos. Para obtener esta finalidad extrínseca es necesario que la máquina en movimiento sea aplicada y movida a hacer su operación con el orden apetecido; mas esta aplicación y esta moción no se hace por un concurso inmediato de cualquier género añadido a la máquina, sino ordenando de tal manera las circunstancias que se obtenga el fin apetecido: la causa principal que la maneja como instrumento presta solamente un concurso mediato, en cuanto que excogitó y fabricó la máquina, y la pone en marcha, y pone las circunstancias en que ella, con su operación connatural, ejecute la idea del que la maneja. Santo Tomás inculca con frecuencia esta diferencia de instrumentos, y dice que la voluntad no puede ser instrumento de Dios de esta manera, porque de lo contrario ni sus actos serían voluntarios ni libres ni meritorios.

Otras expresiones parece que significan con más claridad la cooperación inmediata de Dios con las criaturas; tales aquellas en que se dice que Dios obra en las acciones de las criaturas con más verdad que las mismas criatu-

ras, con anterioridad a ellas, y con más intimidad y profundidad y universalidad que ellas, y que las criaturas sólo obran en virtud de la causa primera. ¿Qué expresiones más terminantes se podrían encontrar para afirmar la cooperación inmediata de Dios en las acciones de las criaturas?

Mas si bien se examina el contexto en donde tales expresiones se hallan, veremos que no significan la cooperación inmediata.

Dios es causa verdadera de todas las causas segundas y de todas sus acciones, pero de éstas remotamente, en cuanto que da a las causas el ser y las virtudes de obrar y las conserva en la existencia y les da todas las circunstancias en las cuales harán sus acciones propias. Y aunque las acciones propias de las criaturas inmediatamente salen solamente de estas, sin embargo son verdaderos efectos de Dios, y a ellos tiende Dios bajo el objeto formal de su actividad, que es el *ser*. Y como el *ser* es, en los efectos de las causas segundas, el aspecto primero, más íntimo, más profundo y más universal, por eso se dice que Dios causa las acciones de las criaturas antes que la misma causa segunda, y con más intimidad, más profundidad y más universalidad que ésta.

Además, se dice que Dios es causa de las acciones de las criaturas con más verdad que las mismas causas segundas, y que éstas obran en virtud de la causa primera, porque todos los principios de obrar son más bien de Dios que de las criaturas, puesto que el ser de las causas segundas, y de sus virtudes activas, y la permanencia en el existir y las condiciones todas de obrar son de Dios mediata o inmediatamente, y, por tanto, todo aquello con que obra la criatura es mucho más de Dios que de la criatura.

Se objeta sobre todo otra expresión que parece no poderse entender en el sentido de una cooperación inmediata. Dice con frecuencia Santo Tomás que las criaturas son solamente instrumentos de la causa primera de una manera especial en orden a la producción del aspecto del ser que hay en todo efecto creado; para producir el ser las criaturas son enteramente insuficientes y solamente pueden producirlo como instrumentos de Dios y por una virtud divina pasajera, a modo de intención.

El sentido de estas expresiones queda explicado repetidamente. No significan que Dios coopere inmediatamente con la criatura en sus acciones; lo único que quieren decir es que Dios mueve y aplica las causas segundas a hacer sus operaciones propias y particulares, poniéndolas en las circunstancias en que harán sus acciones particulares conforme a las trazas de su providencia y a las miras superiores que él tiene, y bajo las cuales tiende remotamente a sus efectos; de esta manera, al salir las acciones particulares de sus propias causas segundas, salen también bajo el aspecto del objeto formal de la causa primera, que es el ser en cuanto tal.

A esta manera de aplicar y mover Dios las causas segundas a sus propias acciones bajo la traza superior de su providencia y bajo el aspecto superior de su propio objeto formal, la llama Santo Tomás usar de las criaturas como de instrumentos para esa finalidad o para ese objeto formal, aunque él no intervenga inmediatamente en las operaciones de las causas próximas.

Así que no hay en Santo Tomás expresión alguna que haga necesario el admitir un concurso eficiente e inmediato en las acciones de las

criaturas, y, por el contrario, en sus declaraciones positivas de la cooperación divina siempre se halla únicamente la cooperación mediata.

Para referir las acciones y efectos de las causas próximas a las causas superiores y remotas, no atiende Santo Tomás ni los antiguos a la eficiencia inmediata de las superiores en las acciones de las inferiores, sino solamente a la universalidad y amplitud del aspecto que en las acciones y efectos se puede descubrir: los aspectos más universales se refieren a las causas más remotas y superiores, y los más restringidos a la causa próxima.

Y esta interpretación, dice el autor, no es violenta ni rebuscada, sino que la han de hallar muy natural los que lean con atención y sin prejuicios la letra del Santo Doctor.

Hay que confesar que se ha operado un cambio enorme en el uso de las palabras. Ahora, al leer que Dios obra inmediatamente y más inmediatamente que la criatura en las acciones y efectos de éstas, que Dios mueve a las criaturas a obrar, que obra anteriormente en los efectos de éstas, y con más profundidad e intimidad que ellas, y que usa de ellas como instrumentos para obrar el ser, así como los cielos también usan de las causas inferiores como de instrumentos para obrar las formas naturales en cuanto tales, todos entienden estas frases en el sentido de una cooperación inmediata y en el sentido específico de una promoción física, acompañada ulteriormente de una cooperación simultánea. Mas en Santo Tomás todo esto indica una cooperación mediata.

Y, ¿cómo se ha operado un cambio tan radical en el uso del lenguaje? El responsable es Escoto. Antes el estado de la cuestión era preguntar si Dios era de *alguna manera* causa de todas las acciones de las criaturas, o no era causa de ellas de ninguna manera. Algunos respondían que hay acciones de las cuales Dios de ninguna manera es causa, como son las acciones pecaminosas, y otros comenzaron a defender que Dios era causa de todas las acciones, aun de las pecaminosas, en lo que tienen de positivo, pero esto sólo de *alguna manera;* esto es, *mediatamente* en cuanto que da el ser a las causas y las conserva, y las aplica y mueve a obrar si no son obras malas, y en cuanto que las *permite* o no las impide físicamente si son malas.

Mas Escoto puso el estado de la cuestión de otra manera: preguntaba si Dios es causa de todas las acciones de las criaturas, *cooperando inmediata y eficientemente* a ellas. Como para el tiempo de Escoto ya era casi común el decir que Dios era causa de todas las acciones *aliquo modo,* se entendió este consentimiento en el sentido moderno de Escoto; y dondequiera que en los antiguos se leía la afirmación de que Dios es causa de todas las acciones de las criaturas, se interpretó en el sentido de la cooperación eficiente inmediata de Escoto. Los teólogos posteriores, en el siglo XVI, viendo que la respuesta afirmativa era casi común ya desde el tiempo de Santo Tomás, pensaron que había consentimiento de los teólogos en el sentido de la cooperación, entendida a la manera de Escoto, y la juzgaron por cosa que de alguna manera pertenecía a la fe; y partiendo de este falso supuesto, se dieron a excogitar

teorías para salvar la verdadera causalidad de las causas segundas, y para ver cómo se salvaba el dominio e independencia de Dios en una acción que era simultáneamente de Dios y de la criatura, y sobre todo para salvar la libertad de la voluntad creada en las acciones meritorias y la santidad divina en las acciones pecaminosas.

Ahora, hecha la luz sobre el sentido de las frases de los antiguos y del origen de la mala interpretación de sus expresiones, es tiempo de rehacer el camino mal andado y volver a las antiguas doctrinas.

§ 2. *Cooperación de Dios en las obras de la gracia.*

Aquí también la doctrina de Santo Tomás es tan diáfana como en la parte anterior. Dios es causa de las acciones sobrenaturales, en cuanto que da los principios intrínsecos sobrenaturales para obrar las acciones sobrenaturales, y aplica y mueve a las criaturas para obrar según el fin pretendido por él, la cual aplicación y moción no significa cooperación inmediata de Dios con la criatura, sino ponerla en las condiciones oportunas de obrar lo que él trazó.

Para mayor claridad, podemos distinguir las acciones de la voluntad en acciones morales, que no superan el poder físico de la voluntad, pero sí su poder moral, las disposiciones próximas para la justificación, las acciones sobrenaturales que son preparación última para la justificación y que la preceden en tiempo, las acciones sobrenaturales que son preparación remota de la justificación y las acciones sobrenaturales del hombre ya justificado.

A) *Hay acciones morales que no superan de suyo al poder físico de la voluntad, y que, sin embargo, el hombre no puede moralmente hacerlas, y para ellas se necesita la gracia.*

Así el hombre no puede guardar toda la ley por mucho tiempo, ni amar a Dios sobre todas las cosas, ni resistir a todas las tentaciones sin la gracia. Y ¿qué gracia se necesita para ello? Se necesita una doble gracia, que es la gracia habitual y además el auxilio o moción que Dios hace de la voluntad y del hábito de la gracia una vez éste adquirido. Con la gracia habitual, el alma queda sanada para resistir a todas las dificultades, y aun elevada intrínsicamente para que sus acciones sean sobrenaturales. La moción o auxilio de Dios aplica y mueve a la voluntad a obrar, no dándole algún impulso previo ni concurso concomitante, sino colocándole por su providencia en las circunstancias en que podrá hacer lo que conviene, quedando libre, sin embargo, para no hacerlo.

B) *Una vez justificado el hombre no puede perseverar sin una gracia especial.* Y ¿qué gracia es ésta? Evidentemente, no se necesita otra gracia habitual, sino un auxilio y moción especial, el cual auxilio y moción no es una cooperación inmediata, sino una providencia especial, por la que le coloca en las circunstancias oportunas, en las que previó que resistiría, y por la que ordena que el acabamiento de la vida sea cuando el hombre está en gracia.

C) *Cuando el hombre está en pecado mortal, puede prepararse a la gracia por una preparación próxima, simultánea en el tiempo a la misma justificación, como es la contrición.* Veamos cuál es el proceso de la justificación *ex opere operantis* y la cooperación de Dios en ella.

Dios es el que convierte al hombre, y para esto, una vez precedidas ciertas disposiciones de fe, temor, esperanza, etc., que no llevan infaliblemente a la justificación, se dan los tres elementos siguientes: *primero*, infusión de la gracia habitual, que todavía no se llama justificación; *segundo*, acto de contrición hecho eficientemente por la voluntad revestida ya del hábito de la gracia, y es una aceptación voluntaria del don de la justificación; *tercero*, justificación, que es la remisión del pecado, y no es producción física de una nueva gracia, sino una denominación que recibe la gracia antes infundida y por la cual ella se constituye y se llama justificación.

Estos tres elementos se ordenan en el orden de las causas eficientes de la siguiente manera: *primeramente* tiene lugar la infusión de la gracia habitual; *segundo*, la producción del acto de contrición por la voluntad y por el hábito de la gracia, y, *finalmente*, la remisión del pecado y la justificación.

En el orden de la causa material, o sea del sujeto que ha de recibir la justificación, el orden es el siguiente: *primeramente* se adorna con el acto de contrición, y en *segundo lugar* recibe la justificación, lo cual no es recibir una entidad nueva, sino quedar la gracia que antes se infundió en el estado de justificación. Como se ve no hay las causalidades mutuas en el orden existencial que se han inventado después, y que son un escándalo para la razón, sino que todo es llano e inteligible.

En todo este proceso hay una acción de sólo de Dios, que es la infusión del hábito de la gracia, y una acción de la criatura en cuanto revestida del hábito, que es el acto de contrición. Y en esta acción de la criatura Dios coopera remotamente en las dos maneras ya conocidas, que son porque infunde el hábito sobrenatural de la gracia, que es principio de la acción, y porque mueve o aplica la voluntad así elevada a obrar, lo cual no se hace por una cooperación o moción física, sino colocando a la voluntad en las circunstancias en que hará su acto.

D) *Hay además actos que hoy se tienen universalmente por intrínsecamente sobrenaturales, y que, sin embargo, preceden en el tiempo a la justificación, como son ciertos actos de fe, de esperanza y de temor.*

Dios los hace también mediatamente. Dos hipótesis se pueden excogitar. Puede suceder que el pecador tenga los hábitos de fe y de esperanza, y entonces la voluntad, revestida de estos hábitos, es la causa completa de estos actos, y Dios por su providencia aplica y mueve la voluntad y los hábitos poniéndolos en las circunstancias en que se pueden hacer. Puede también suceder que la voluntad no posea ningún hábito sobrenatural, y entonces Dios infunde en la voluntad y entendimiento ciertas *disposiciones transitorias* parecidas a los hábitos, excepto en no ser permanentes como ellos, y entonces el entendimiento y la voluntad, revestidas de esas disposiciones o hábitos transitorios, es la que hace los actos. Y aunque Santo Tomás no habla de este caso ni le da solución, sin embargo, esta es la respuesta que hay que dar según sus principios.

E) *Por fin, hay otros actos que se refieren más remotamente todavía a la justificación, como son los primeros atisbos de fe, de esperanza, de temor, de resistir a ciertas tentaciones particulares, etc.*

Estos actos son gracias de Dios, y no solamente gracias externas, sino también internas, porque no sólo da Dios las circunstancias propicias para hacer el acto, sino también el querer interno, como se definió contra pelagianos y semipelagianos. Son actos de alguna manera sobrenaturales. Mas según muchos teólogos, y entre ellos Santo Tomás, no son sobrenaturales intrínsecamente, sino extrínsecamente, y por la ordenación que Dios hace de ellos para la justificación del pecador. Según esto, ¿cómo se hacen estos actos? No por hábitos sobrenaturales, porque se supone que el pecador carece de ellos. Ni tampoco por un hábito imperfecto o disposición intrínsecamente sobrenatural y transitoria, porque los actos no han de ser sobrenaturales intrínsecamente como se supone.

Estos actos los hace Dios con cooperación mediata, y esto en las dos maneras tantas veces mencionadas, porque da la voluntad apta para hacer esos actos en cuanto a la sustancia de los mismos, y en cuanto que aplica y mueve a la voluntad poniéndola por su providencia en circunstancias en que previó que haría tales actos.

Se ve, pues, que Santo Tomás es constante en la manera de hablar y de usar los principios generales. El autor invita al lector constantemente a leer y comprobar por sí mismo los numerosos pasajes que aduce en favor de su interpretación, y tiene certeza de que si se hace con ánimo libre de prejuicio encontrará en Santo Tomás el sentido que él da a las palabras del Santo Doctor.

* * *

Al terminar nuestro largo extracto del libro del P. Iglesias, bueno será notar que, con algún esfuerzo más prolongado, hubiera podido intentar el dar solución a ciertas dudas que quedan en la interpretación tomista.

En el caso de la justificación *ex opere operantis*, Dios da el hábito de la gracia y después (*posterius natura*) el pecador hace el acto de contrición, que es la aceptación voluntaria del don ya recibido. Mas no se ve qué ley sigue Dios en dar ese hábito de justificación. O anteriormente (*prius natura*) preceden actos infaliblemente connexos con la infusión del hábito, como serían los actos de contrición y amor *super omnia*, o preceden actos sobrenaturales no infaliblemente connexos con la infusión del hábito. Si preceden actos infaliblemente ligados con la infusión, entonces no es verdad que los actos que son próxima e inseparable preparación de la justificación se hagan por el hábito que se infunde después (*posterius natura*); si no preceden esos actos, entonces ¿porqué a unos da el hábito de la gracia y a otros no? Además, una vez infundido el hábito de la gracia, o el acto de contrición que le sigue ¿está infaliblemente ligado con él o pudiera no seguirse? Si se puede omitir, entonces tendríamos la infusión del hábito de la gracia sin que el pecador se justifique, lo cual es absurdo. Si infaliblemente le sigue, entonces esto sucede o por virtud intrínseca y fuerza de la gracia, y

entonces el acto no será libre, o por virtud de la ciencia media, y entonces se habrá salvado la libertad y aun la gratuidad de la misma gracia así infundida, porque a pesar de esa previsión condicionada, pudo Dios no infundirla; pero lo que no parece que se salva tanto es la libertad para convertirse en el que no se convierte; porque ese acto de contrición no es posible sino por el hábito infundido de la gracia, y como ese hábito no se le ha infundido no se podrá convertir. Y no se puede decir que en manos del que no se convierte está el convertirse, porque en su mano está hacer actos sobrenaturales de temor y de esperanza intrínsecamente sobrenaturales, y si los hace Dios le dará la infusión del hábito de la gracia; porque de esos que hacen los actos imperfectos de temor y de esperanza, a unos se les da el hábito de la gracia y a otros no, y, por consiguiente, se sigue que no está en manos del pecador el convertirse, por lo menos cuando no tiene a mano los sacramentos que *ex opere operato* justifican.

Las mismas dificultades se podrían poner al hábito transitorio que se da para que se hagan actos intrínsecamente sobrenaturales cuando no existen los hábitos.

Como es natural, al autor hay que dejar la responsabilidad de sus interpretaciones tomistas. Lo que no se puede dudar es de su voluntad de acertar, de la imparcialidad y falta de prejuicios con que acomete su empresa, la asiduidad en el trabajo y la agudeza nada común que se manifiesta en las páginas del libro.

Además de manifestar su ingenio, el autor hace sospechar vehementemente si no se habrán perdido en vano tantos trabajos y afanes como durante cuatro siglos se han empleado en dilucidar un misterio que no existe. Se suponía que el concurso inmediato es una verdad inconmovible, suministrada a la vez por el testimonio unánime de los teólogos y por la sana razón; y una vez supuesta esta verdad como principio del que todos habían de partir, se emplearon todas las fuerzas en aclarar cuál podría ser este concurso, si por una premoción física o por una cooperación simultánea, y cómo se podrá salvar la causalidad propia de la criatura en una acción que era al mismo tiempo de dos causas completas, cada una en su orden, y cómo no se compromete la libertad e independencia de Dios o la libertad de la criatura, y cómo se salvaba en Dios la santidad en las acciones pecaminosas. Trabajo todo él perdido si no se da el concurso inmediato, sino sólo el mediato.

Esta sospecha suscita la cuestión de la orientación que se habría de dar a los estudios sobre esta materia hasta adquirir más luz sobre el asunto; tal vez sería bueno dedicar los esfuerzos del ingenio a hacer investigaciones históricas acerca del pensamiento de la antigua escolástica en sus principales representantes, y del pensamiento de los Padres de la Iglesia. Mas este mismo trabajo sería también enteramente perdido si no se llevase a él la valentía intelectual de querer ver lo que en los autores se encuentre y no los que nosotros pongamos de nuestra parte en su letra al leerlos.

JOSE HELLIN, S. J.

Chamartín (Madrid).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

José Sánchez Villaseñor, S. J.: *El sistema filosófico de Vasconcelos.* Ensayo de crítica filosófica. Editorial Polis, México, 1939.

Reconoce el autor lo arduo de la tarea que se ha impuesto al pretender reducir a fórmula la intrincada y compleja concepción filosófica de Vasconcelos, de esta "extensa divagación filosófica, como ha dicho otro autor, donde, en movida visión oriental, y con erudición, para qué negarlo, extraordinaria, enciclopédica, se pasa revista a todo, desde Dios hasta la materia prima y desde la liturgia y el celibato eclesiástico hasta las bebidas "ambrosíacas" del trópico" (J. Iriarte, S. J.). La parte primera es expositiva, realizada en tres títulos: *Metafísica, Ética, Estética.* La segunda está dedicada a la crítica, que, a su vez, recorre de nuevo los tres títulos de la exposición. La exposición de Villaseñor es lo posiblemente clara, posiblemente digo con referencia a la materia, que bien logra el autor, por su parte, dar una idea de conjunto ordenada y metódica del pensamiento de Vasconcelos.

La crítica, a la que se ha avezado el autor en diversos estudios, es serena, reconocedora, sincera. Villaseñor termina con estas palabras que despejan en lo posible la incógnita del complejo filosófico-poético de Vasconcelos: "Vasconcelos se confió a la emoción, al instinto, y despreció la inteligencia. He ahí la clave del enigma."

Debemos hacer notar, con todo, que, posteriormente a esta crítica de Villaseñor, ha realizado el criticado progresos filosóficos, que condicionan correcciones fundamentales en graves defectos achacados en este libro.

J. Iturrioz.

Francisco Larroyo: *Exposición y crítica del pensamiento espiritualista de nuestro tiempo.* Misiva a Francisco Romero a propósito de su filosofía de la persona. Ediciones Logos. México, 1941.

La obra tiene una dedicatoria significativa: "A la memoria de Heinrich Rickert († 1936), el admirable crítico de las corrientes acríticas de nuestro tiempo." Tiene una noble actitud al declarar desde los comienzos el plano filosófico en que se mueve el autor: es decididamente neocriticista, cree en que

"la idea de la trascendencia, en sentido filosófico, fué sentenciada a muerte en la época del Idealismo alemán. La Crítica de la Razón Pura es el documento memorable de este histórico juicio" (pág. 114). A pesar de las nuevas tendencias metafísicas, la sentencia fué justa y sigue en vigor. Kant, Hegel, Natorp parecen los inspiradores definitivos de Larroyo.

Desde este punto de vista establece el enjuiciamiento del escrito de Romero, cuyas ideas son expuestas sintéticamente en la primera parte. La segunda parte está consagrada a las reflexiones críticas, donde, aparte de criticar la exposición de Romero, establece Larroyo sus propias ideas. La crítica más fuerte contra Romero consiste en descubrir en la filosofía de éste una metafísica pluralista. Larroyo es absoluto partidario de la Idea, en cuyo monismo se funda el ideal. Larroyo acepta el descubrimiento de Hegel: el espíritu en su más íntima esencia es la absoluta actividad, esto es, ley por antonomasia del devenir, principio con arreglo al cual la cultura en proceso dialéctico evoluciona en forma ascendente, ley del ritmo, según que la Idea en y por la cultura se va conociendo a sí misma (pág, 66). La persona es, en suma, el sujeto que labora por el advenimiento de la Idea (pág. 79). Acerca de los valores, para Larroyo lo más importante es negar que tengan realidad transcendente a la conciencia (pág. 103). En este ambiente se desarrolla toda la crítica de Larroyo.

La filosofía de este profesor mejicano parece una mezcla imprecisa—sobre todo imprecisa—de neocriticismo y axiología con fuertes tendencias expansivas. Como aportación personal podrá decirse que apenas hay sino una fecunda inventiva terminológica. La lectura de este libro produce la impresión de que detrás de las letras de molde no rige un pensamiento firme y consistente, siquiera poco original, al menos de contenido filosófico válido en alguna categoría; más bien parece diluirse todo en una complicada trama expresiva, en que los vocablos problemáticos se conjugan en brillantes frases, cuyo fondo apenas es posible percibir.

J. Iturrioz.

Francisco Larroyo: *Los fundamentos filosóficos de la escuela unificada.* Premisas para un sistema de educación pública sobre los conceptos de vocación y cultura, con vistas a la circunstancia mexicana. México. Ediciones Logos, 1941.

Una parte de supuestos teoréticos y otra dedicada a la esencia y al ordenamiento de las instituciones mexicanas constituyen el conjunto de este libro.

El Dr. Larroyo, tan fecundo en obras y traducciones, ha querido decidir desde los supuestos filosóficos de la pedagogía los principios que deben regir las instituciones culturales de México. El acierto de esta dirección es indudable. Es evidente que la filosofía tiene que dar las bases de la pedagogía, porque ella debe dar a conocer la interna estructura de ese hombre que se somete a la educación.

Por lo mismo tanto más de lamentar es que el Dr. Larroyo haya dado a su pedagogía una base filosófica falsa. "El punto de partida firme de la filosofía es la formación cultural, el producto de la conciencia, o, como se dice

en una expresión latina, *el factum* de la obra... La filosofía tiene, por lo tanto, que extraer sus verdades de los resultados de la cultura que en el transcurso de los tiempos se han originado..." (pág. 27). Más tarde se llama a Dios fuerza cósmica, y "la representación que se hace de la divinidad no puede ser otra que la expresión objetivadora del arte, la moralidad, la ciencia" (pág. 65). Además, "el hombre no necesita recurrir a ultramundos, a causas metacósmicas, para ponerse en contacto con lo definitivo. La tarea inacabable de la cultura humana le ofrece esta idea. Quien seriamente medite sobre el destino de la historia advertirá en ello que palpita la idea de lo absoluto" (pág. 67). El sentimiento de dependencia frente a ella que haga descubrir el prototipo de lo perfecto hará al hombre escalar los *eldorados* de la religión; de una religión, por cierto, se reafirma Larroyo, heroica, dentro de los límites de la humanidad. "Sólo de este modo, Dios, como realización de la cultura, puede concebirse como lo absolutamente *bello*, lo absolutamente *sabio*, lo absolutamente *bueno*" (Ib.).

Todas estas concepciones filosóficas van de continuo apoyadas en filósofos de la talla y figura de Natorp. No pueden negarse al Dr. Larroyo cualidades estilísticas; pero todas ellas están depotenciadas por una continua vaguedad e imprecisión enervantes, que acaban por desorientar al lector, sin llegar éste a percibir en definitiva el pensamiento del autor.

J. Iturrioz.

R. Martínez del Campo, S. J.: *Theologia Naturalis* [Cursus philosophicus Collegii Maximi Ysletensis, S. I., pars VI. J. México, D. F.: 1943, páginas XXVII-430, 20 × 14 cms.

Con gusto saludamos este manual de teodicea o teología natural que, como sexto volumen del curso Ysletense, publica el R. P. Martínez del Campo, veterano profesor en el Colegio Máximo, S. I., de Ysleta (Texas, U. S. A.). Es ya reconocida la labor científica que desarrollan los beneméritos Padres mejicanos en aquel centro; una prueba más es el presente libro

Se divide la obra en tres grandes partes, de las cuales, la primera presenta el hecho de la existencia de Dios, la segunda estudia la naturaleza y atributos absolutos, y la tercera la actividad divina.

La parte con mucho más extensa—abarca más de la mitad del libro—es la primera. En ella se exponen: los caminos rectos para probar la existencia de Dios (causalidad eficiente, ejemplar, final; el testimonio); los caminos torcidos (demostración "a simultaneo", vías intuitivas, sobre todo del ontologismo, vías no racionales, es decir, que excluyen todo principio racional y todo hecho percibido por la razón, cuales son el kantismo, pragmatismo y modernismo; finalmente entra en la categoría de caminos torcidos el tradicionalismo); los caminos inciertos o incompletos (procesos de acomodación, procesos intuitivos, ya sean metalógicos, ya de fenomenología religiosa, procesos dinámicos de Blondel, Bergson, Le Roy, Maréchal). A continuación estudia el autor la posibilidad y malicia del ateísmo. Por último, examina con datos la realidad concreta de la creencia en Dios por parte de los filósofos, de los hombres de ciencia, de las muchedumbres.

La segunda y tercera partes ofrecen el esquema siguiente: determinar la esencia

metafísica de Dios y deducir de ella los atributos divinos absolutos, considerar la actividad de Dios en su conocer, querer y poder.

Atiende el autor con marcada preferencia a las preocupaciones actuales. De ahí la amplitud que concede en la primera parte a las pruebas de la existencia de Dios, incluso las aducidas en nuestros días dentro y fuera del campo católico. El interés y el mérito del libro han ganado mucho con ello. Es igualmente de alabar el empeño en presentar las varias sentencias existentes dentro de los discípulos de Santo Tomás. Sus preferencias por el suarismo son bien manifiestas. Otra nota característica es el afán por armonizar opiniones entre los escolásticos. Resalta la claridad en la exposición, aunque a veces algo turbada por las varias subdivisiones dentro de las pruebas de las tesis. Con miras a la utilidad práctica está dividido el tratado en tesis, asertos y escolios; así se facilita el aprendizaje memorístico para el examen.

La obra no sólo reúne las cualidades de texto para el discípulo, sino que viene a ser un instrumento de trabajo por la bibliografía señalada en bastantantes cuestiones recientes. Participa algo en esto del carácter de las "Praelectiones Theologiae naturalis" del P. Descoqs, a quien cita el P. Martínez con peculiar elogio (págs. III, XXVI). En la solución última de algunos problemas, como el de la Providencia, rebasa los límites de la filosofía para pedir ayuda a la teología, cosa que hace el autor por principio, según expone en el prefacio (pág. IV).

Es personal por de pronto en algunos puntos de vista, como en probar la contingencia de los seres no por los cambios sustanciales ni accidentales, sino por la pluralidad de individuos dentro de la especie (págs. 17 sgs.); lo mismo en la determinación de la esencia metafísica de Dios por la doble nota de "el ser mismo subsistente" y de "el ser por sí mismo", doble nota que puede reducirse a la unidad diciendo que Dios es "el ser por esencia" (págs. 242-246). Pero ha dejado también el autor su huella personal en el acento ungido de devoción que se escapa a veces al tono necesariamente especulativo de un manual de filosofía.

Pueden parecer algunos de los argumentos aducidos no tan eficaces como seguramente lo serán una vez completados por las explicaciones orales. Es ésta consecuencia casi inevitable del carácter de texto, propio del libro. No deja de chocar cierta prodigalidad en la cualificación "metafísicamente cierta", aun dentro de cuestiones discutidas en el terreno escolástico.

En resumen es la obra del P. Martínez del Campo un manual moderno de teología natural, que, aparte del valor sustancial, como libro de texto, se recomienda especialmente por sus copiosas indicaciones bibliográficas y por la claridad en resumir las controversias recientes.

J. SOLANO.

J. SÁNCHEZ VILLASEÑOR: *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*. 356 págs. Editorial JUS, México, 1943.

El autor pretende—no podía ser de otra manera—"aclarar el enigmático pensamiento del gran filósofo culturalista, reducir a sus justas proporciones

la leyenda tejida en torno a su nombre, ajeno a todo prejuicio" (pág. 20). De la obra enciclopédica sólo considera el aspecto filosófico. Atento a no desvirtuar "el nativo perfil del dinámico pensamiento orteguiano", ha adoptado en la exposición el método histórico. Es esto una novedad, y también una audacia, pues al fin la trayectoria orteguiana parece revelarse enteramente tornadiza y de ritmo zigzagueante.

Toda la primera parte está dedicada a esta exposición. La segunda es crítica. En rigor, persigue el autor, por separado, cuatro trayectorias de Ortega y Gasset. La trayectoria ideológica, o su interpretación del binomio "el yo y la circunstancia" desde la teoría del conocimiento. Es la trayectoria más larga y la más panorámica, pero también la más epidérmica. La trayectoria psicológica, o su concepción del yo individual. La trayectoria ética: trayectoria de estrella fugaz, que surge fugazmente—rebelión de las masas—de la noche siniestra, para luego, en la misma noche, clavarse y perderse. Finalmente, la trayectoria teológica. ¡Qué corta! ¿Es trayectoria? ¿No es un punto obscuro de la superficie, vértice angustiosamente asintótico de una espiral que se hunde sin fin en la profundidad de una vida? ¡Quién sabe!

El Ortega y Gasset del crítico mejicano está trabajado con simpatía y con esfuerzo de comprensión. Por eso la exposición es amena y veraz. de lectura fácil en su estilo flexible, y casi lleva en poco tiempo a una cierta familiaridad con el complejo pensamiento orteguiano. Así es también de sincera y acertadamente justa su crítica. Reconoce y admira en Ortega y Gasset su talento literario, sus dotes insuperables de filósofo culturista, esa su exquisita sensibilidad mental para percibir y reflejar la circunstancia intelectual y para exhibir problemas tremendos, la superfinura de su penetración psicológica... Va notando, de paso, los aciertos que ocurren en el incesante dinamismo del filósofo.

Pero al mismo tiempo se impacienta con la incorregible volubilidad del pensamiento orteguiano, con su "falta de noble y severa lealtad en el planteamiento y solución de los problemas", con esa su "mezcla de terror y de odio—a lo Goethe—contra todo lo que signifique decisión irrevocable", que es miedo a la verdad. No encuentra en Ortega ese respeto a lo real que caracteriza al genuino filósofo. Y luego plantea el dilema: "Si Ortega es sólo culturalista, ¿por qué aborda los temas metafísicos?; y si es filósofo de categoría, ¿por qué rehuye la solución de los problemas?" (p. 221).

La queja, honda y casi resentida, con que Ortega y Gasset se lamenta y vindica la incomprensión de sus "pensamientos", sobre todo de su razón vital, "que es lo que Dilthey ha querido decir y ha querido pensar sin acabar de poseerlo", produce involuntariamente en el autor "la impresión de que Ortega desconfía de su obra" (p. 217). Es cierto, tal vez; pero no sé por qué el autor no ha consignado también la impresión de simpatía y alivio en este rasgo tan humano, cuando se está habituado a las maneras recatadas y correctamente herméticas del meditador de El Escorial. El autor insinúa (p. 85-90) que la raíz de esa incomprensión debe estar en lo tornátil del pensamiento orteguiano. "¿A la luz imparcial que estos hechos proyectan sobre su tornadizo y polimorfo pensamiento, tiene razón Ortega y Gasset al quejarse de ser incomprendido?" (p. 90).

En definitiva, el crítico mejicano, coincidiendo fundamentalmente con J. Iriarte en su insuperado estudio crítico, negaría a la obra de Ortega y Gasset originalidad en filosofía y trascendencia en metafísica. "Su producción representa, en no pequeña parte, la reacción interior frente a los libros que devora. Más que filósofo original y sistemático se nos antoja un espejo cósmico, que reproduce a maravilla el perfil cultural de nuestro tiempo" (p. 214).

Quizá la lectura de este estudio crítico vaya suscitando en alguno inquietud por saber dónde hemos de ver *los demás* la originalidad, que el propio Ortega reivindica tan sentidamente para su propia concepción filosófica. Pero mi interés, entretanto leía, derivaba caprichosamente por la curva de esta

otra interrogación. ¿Cuál será el secreto fontal—íntimo y humano—de esa trayectoria inquieta del filosofar orteguiano?

Cuando uno acierta a sorprender trascendencia vital en esa mutilación religiosa—consentida y secreta—que el escepticismo engañoso de Renán operó tal vez en el alma del mozo español, ya no es fácil reprimir la sospecha de que todas esas marchas y contramarchas del pensar orteguiano al vaivén de la moda filosófica, en el fondo siempre esceptica, sean síntomas de un desasosegado afán por vendar mejor otra vez una herida que no acaba de restañarse.

También Mácbeth, portando una vela inútil, con ojos abiertos y alma ciega, porfiaba con inquieto afán por borrar de sus manos... "Todavía hay aquí una mancha... ¡Fuera, mancha maldita!... ¡Todas las esencias de la Arabia no desinfectarían esta pequeña mano mía!..." Y eso todas las noches en la inconsciencia del sueño... ¿Ortega y Gasset todos los días en la inconsciencia del filosofar, en el desilusionado vivir?

Nuestro crítico parece atribuir sistemáticamente la inconstancia y fluidez del pensamiento orteguiano a su temperamento esencialmente especular. ¿No es esto demasiado superficial? Más certero nos parece en otras insinuaciones, que va repitiendo hacia el fin de su trabajo. El paralelismo entre Ortega y Unamuno es un capítulo que el autor ha esbozado con sugerencia muy afortunada, y al terminar dice: "De su obra trasciende el secreto propósito de justificar el ateísmo... La tragedia de Unamuno ilumina siniestramente la de Ortega" (pág. 279). En la conclusión final insiste de nuevo: "En su más recóndita intención la filosofía de Ortega propugna la legitimación del ateísmo trágico" (pág. 279); pero ya el mismo Ortega empieza a rasgar su secreto, p. e. en el prólogo a la historia de Brehier (1942) en una página, que además dice así: "La filosofía es un esfuerzo natatorio que hace para ver de flotar en el mar de dudas, o con otra imagen, el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse." Y el autor comenta justamente: "¡Qué reprimida desesperación, qué pavorosa tragedia se adivina a través de la aparente serenidad de esas frases!... Por propia confesión su filosofía es para Ortega el bálsamo que mitigue el dolor de la tremebunda herida abierta por la incredulidad, el apasionado intento de consolarse por la pérdida de Dios" (página 332).

Este es el tema, que yo brindaría a la investigación sistemática de los críticos de Ortega y Gasset. Puestos a ello, que nos interpreten ya su pensar a través de su entero ser y de su entero vivir. Que nos expliquen el color y el sentimiento de sus metáforas, por qué v. gr. ha sorprendido en la seguridad de la filosofía perenne precisamente un "gesto *farmacéutico*" con sabor de medicina... y otros detalles tan banales, o tan trascendentes, como éste.

Por lo demás, en el estudio crítico a la vista sobrarían, a nuestro juicio, algunas repeticiones. Las dos partes del estudio no parecen lleguen a integrarse en un plan de unidad y complemente. La primera parte, con sus observaciones críticas *in situ*, muy oportunas y muy ceñidas, nos parece la más acabada y perfecta. La segunda tiene algunos capítulos que están más en su puesto, p. e. el primero y el cuarto pero en general diríamos que esta parte

está menos concebida y que la crítica—aunque muy exacta en sí misma—no va tan ceñida a Ortega. Así por ejemplo el capítulo *Historicismo*, que es un capítulo más bien a Dilthey.

Todo esto, sin embargo, no impide que esta misma parte y toda la obra resulten altamente meritorias y que se recomienden por su valor a cuantos quieran saber el bien y el mal de Ortega y Gasset.

J. ECHARRI.

CASO, ANTONIO: *Principios de Estética. Dramma per musica.* México, Editorial Porrúa, S. A., 1944. 288 págs.

La obra que presentamos es fruto sin duda de bien lograda madurez filosófica. Como tiene que ser toda teoría de estética de auténtica prestancia filosófica: ápice de especialización, que sólo podrá ser alcanzado después de largo y profundo estudio de las disciplinas filosóficas fundamentales.

La obra presente consta de tres partes: la primera trata de la intuición creadora; la segunda expone la teoría del arte; la tercera estudia el arte contemporáneo. En un apéndice intitulado "Dramma per musica" se nos ofrece sugestivos estudios sobre los grandes maestros modernos del arte de Talía. Vamos a dar cuenta sumariamente del contenido de las dos primeras partes, de mayor enjundia filosófica. En el primer capítulo se nos propone una introducción cosmológica a la estética; en ella se nos hace ver la posibilidad de la actividad artística como consecuencia de la sobreabundancia de la vida. De esta plétora nace también el juego; pero el juego no es plenamente desinteresado, como lo es el arte, que no tiene finalidad ninguna demostrativa ni práctica; se basta a sí mismo. Se estudia después la intuición estética: en Kant, en Schopenhauer, en Bergson. Para el autor estas doctrinas quedan espléndidamente superadas con la teoría de la *Einfühlung*, proyección sentimental o empatía; la empatía es un proceso psicológico original e irreducible, inexplicable por sola asociación o evolución. Pero la empatía no lo resuelve todo en estética: queda en pie el arduo problema de la expresión artística; Caso se pronuncia por la solución de Croce: la intuición estética es en sí expresiva; intuición y expresión son una misma cosa en la región soberana del arte. Caso estudia después los valores estéticos. Su posición es decididamente adversa a la axiología alemana; nuestro autor confiesa llasamente "que nos es imposible concebir algo que valga sin ser. En nuestro sentir el valor es siempre una relación entre el objeto valioso, el espíritu que lo estima y la vida histórica a que se refiere con forzosidad; porque los bienes de la cultura son siempre históricos. Mas la relación dicha, a nuestro juicio, no es cabal sin un elemento trascendental" (pág. 115). Entrando ya en el problema de la división de las artes, Caso rechaza la teoría de Hegel de los sentidos estéticos y no estéticos; prefiere dividir las artes en puras e impuras, entendiendo por estas últimas las que llevan implícito un fin intelectual que las distingue de la pura expresión de la intuición desinteresada. En los capítulos siguientes Caso estudia la psicología del placer estético y el arte como fenómeno social.

El libro de Antonio Caso es profundo y bello. Lamentamos que el afinalismo propugnado le haya impedido penetrar en fundamentales aspectos de la obra estética: su sentido moral y su ordenación teológica.

R. CEÑAL.

WELDON, T. D.: *Introduction to Kant's Critique of pure reason.* Oxford, Clarendon Press, 1945, VIII-206 págs.

El autor pretende darnos una idea clara y objetiva de la obra de Kant. Su intención es más expositiva que crítica. En la primera parte de su libro nos propone los antecedentes de la *Crítica de la razón pura.* Nos habla en primer lugar de las influencias europeas que Kant recibe; están representadas por estos nombres: Descartes, Leibniz, Locke, Hume. A continuación se estudian las influencias más inmediatas de los filósofos locales: Wolff, Baumgarten, Meier. Por último se estudian las obras del Kant precrítico: *Sueños de un visionario,* el ensayo de 1768 sobre los fundamentos para la distinción de lugares en el espacio, la disertación de 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* La segunda y tercera partes están consagradas a la exposición de la *Crítica*: análisis minuciosos de cada uno de sus elementos esclarecen el contenido de la obra kantiana, cuyas líneas fundamentales quedas patentes a los ojos del lector. Manteniéndonos en la pretensión ya insinuada de pura exposición, nos complacemos en reconocer que el profesor T. D. Weldon ha conseguido plenamente su propósito.

R. CEÑAL.

L. S. STEBBING: *Philosophy and the Physicists.* Penguin Books, New York, 1944, 219 págs.

El libro está publicado por primera vez en 1937. Luego, en 1944, ha sido reeditado en la serie *Pelican,* y con este motivo lo reseñamos ahora. La obra tiene especial interés y gran actualidad, por representar una reacción de la filosofía profesional ante la ciencia física moderna y, más aún, ante la filosofía—deportiva y aficionada—de algunos físicos ilustres. La profesora Stebbing, con vocación filosófica ya muy temprana, y especialmente competente en lógica matemática y en filosofía de la ciencia, podía reaccionar autorizadamente desde su cátedra de Filosofía de la Universidad de Londres.

La crítica de Stebbing se centra casi exclusivamente en los dos autores ingleses—Jeans y Eddington—que, con sus célebres vulgarizaciones científicas y sus atrevidas extrapolaciones filosóficas, habrían llegado a perturbar la imaginación y la inteligencia del público anglosajón. Stebbing poseía—ha muerto en 1943—un espíritu equilibrado y finamente penetrante, y así es también su crítica, sosegada y fina, que somete al análisis las expresiones y las metáforas entretenidas de Eddington y se le truecan en frases sin sentido, o ininteligibles, o incoherentes, o demasiado emocionales...

A lo largo de su obra la profesora Stebbing va llegando a conclusiones tan capitales como éstas:

El estado presente de las teorías físicas no garantiza ninguna forma de idealismo, sin que por eso se deduzca que garantice alguna forma de materialismo "... it is now recognized that the *machine-image* is a bad one i. 9. inapropiate to physical happenings" (pág. 159).

Aunque no parece que en los fenómenos cuánticos suceda nada sin ley—y si así fuese, entonces no podrían ser estudiados por los físicos—, hay que insistir en que el descubrimiento de las relaciones de incertidumbre implica un cambio notable en nuestra actitud respecto del determinismo. Pero es dudoso que tal cambio sea el supuesto por Jeans o por Eddington, y no piensa que esas relaciones tengan precisamente las consecuencias filosóficas que ellos imaginan.

El problema de la libertad humana queda todavía justamente allí donde estaba antes de que los físicos se hiciesen indeterministas. Puesto que el hombre es un sistema tan macrofísico como una ballena muerta, "it cannot be maintained that all that is required for human freedom is some amount of uncertainty in the domain of microphysics" (pág. 161).

Que la física se haya hecho ahora más abstracta significa únicamente que el físico usa más del instrumento matemático, que ha sido preciso elaborar nuevas formas matemáticas a medida que su necesidad surgía, y, finalmente, que los resultados de la física matemática ya no se pueden representar en un modelo mecánico. Pero por importante e impresionante que sea el papel del matemático en física, no debe hacernos ciegos al hecho de que al experimentador toca decir la última palabra tanto como la primera.

Son también interesantes las reflexiones de los capítulos III y XII sobre la aplicación de los conceptos macrofísicos a los elementos microfísicos. "Si el pavimento no es sólido, a la palabra "sólido" no se le puede asignar sentido" (pág. 202).

Lástima que junto a esta crítica, generalmente útil y competente, se insinúe con frecuencia una convicción propia de inspiración—a lo que parece—neopositivista, y ciertamente asubstancialista. Sobre todo el capítulo XI, *Libertad humana y Responsabilidad*—por cierto muy poco encajado en todo el resto de la obra—resulta, salvo aciertos de detalle, enteramente desorientado y heterodoxo. Las observaciones que a este propósito hace la autora contra algunos teólogos protestantes podrán estar bien, pero su propia tesis no es menos falsa. La libertad humana no consiste en que—por estar haciéndonos continuamente—no podamos saber todavía en cada momento lo que seremos luego. Ni hay contradicción en que el mismo Dios sea juntamente creador y juez del hombre responsable.

J. ECHARRI.

BOWLEY, AGHATA H.: *The natural development of the child.* Livingstone, Edimburgh, 1945. 184 págs. 12 × 18 cms.

Interesante descripción, acompañada de 84 fotografías, del desarrollo somático y mental del niño a través de las distintas etapas de su crecimiento, desde la infancia a la adolescencia. La conducta normal del niño de ambos sexos aparece en las ilustraciones artísticamente fotografiadas, y se describen también las principales deficiencias que suelen ocurrir. Para éstas se prescribe un tratamiento puramente científico, inspirado en una pedagogía naturalista, científicamente insuficiente si además no se atiende a la educación religioso-moral, sin la cual es ilusoria la pretensión de poner remedio a ciertas faltas por una prematura instrucción sexual.

F. M. PALMÉS.

OGDEN, C. K.: *The A B C of Psychology*. MOTTRAM, V. H.: *The physical basis of personality*. Penguin Books, London, 1944. 144 y 124 págs., respectivamente, de 15 × 9 cms.

Son meramente dos folletos de vulgarización popular de conocimientos psicológicos. El primero, en 17 apartados, trata otros tantos temas de psicología a la luz de una filosofía insostenible. Siete sistemas menciona al tratar de las relaciones entre el alma y el cuerpo, e ignorando el único aceptable, adopta el que él llama del doble lenguaje, o sea del doble aspecto de una misma realidad.

El autor del segundo, que según advierte el editor es hombre que ha jurado votaría por el comunista más fino, después de exponer la doctrina biológica corriente sobre la célula, los cromosonas, la determinación del sexo, la herencia mendeliana, el sistema nervioso y endocrino, deduce de todo ello que la personalidad del hombre está sujeta en su constitución y en su actividad al más férreo determinismo materialista. No se aquieta con esto, y en el último capítulo trata de tender un puente entre esta doctrina tan desesperante y la del senido común y la que él llama teológica. Para ello, a la luz de una filosofía pragmatista, recurre a la experiencia religiosa de los místicos, pero con tan mala suerte, que se precipita en el abismo de una especie de monismo panteísta.

F. M. PALMÉS.

RUBERT CANDAU, JOSÉ MARÍA: *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió. Una aportación a la filosofía española medieval*. Madrid, 143 págs., 25 × 17 cms.

El doctor R. Candau, bien conocido por su incansable labor descubridora, nos brinda en este opúsculo una valiosa ficha histórica del mundo medieval relacionada con el personaje español, a quien el autor ha consagrado ya su atención investigadora en fechas anteriores. Precede una larga introducción bio-bibliográfica, que solventa ciertos puntos controvertidos, nombre y patria de Rubió (el autor se declara por su origen catalán), y aborda la producción literaria del mismo. Además de los Comentarios a las Sentencias (editados en 1517-18), Rubió hubo de escribir por lo menos dos Quodlibetos que se han perdido, lo mismo que los manuscritos de los Comentarios. En la apreciación de conjunto de la fisonomía científica de Rubió el autor rectifica en parte las opiniones en curso, especialmente la de Ehrle, destacando el matiz ockamista al igual y aun por encima del escotista, signo clave hasta ahora de su catalogación histórica. La parte expositiva doctrinal comprende una primera sección fundamental, la más extensa, dedicada al discutido tema, lugar clásico de palestra dialéctica, de la naturaleza del hábito cognoscitivo teológico, y sus relaciones con el hábito de la fe. Es un campo de honduras especulativas y ramificaciones fecundas que perfilan en Rubió, como en general en los autores escolásticos, toda una teoría filosófica de la ciencia. Des-

cubrir esta perspectiva filosófica a través del curso natural de los tratados teológicos de Rubió es el objetivo central del presente opúsculo. Y a la luz de ella se iluminarán los otros aspectos de la teodicea estudiados.

Las posiciones de Rubió son originales y hasta desconcertantes en un afán indisimulado de independencia intelectual. Ya es significativo anotar en un principio la proposición de que el conocimiento intuitivo de Dios es posible al hombre viador, bien que *passive*, pues no es lo *intuitivo*, sino lo *fruitivo*, lo que especifica al conocimiento beatífico. Rubió nos traza en seguida una teoría de la ciencia con cuyo patrón medirá después el conocimiento teológico. En ella se descubres múltiples interferencias con Ockam, aunque no siempre monocordes. Sigue la teoría del conocimiento por fe y hábito de la fe, para explayarse finalmente en el concepto central de la Teología como ciencia. La posición de Rubió es siempre de tendencia minimista en la línea de Escoto, y más aún Ockam; aquí se concede sólo tímida y reservadamente el carácter científico al conocimiento teológico. Por lo pronto el concepto de Dios para el teólogo gana en amplitud al propio del filósofo; para éste Dios es el ser más perfecto que cualquier ser creado posible; para aquél es sobre ello, más perfecto que todos los seres creados tomados en su conjunto; original y fatal distinción. El concepto teológico de Dios así tomado no es de por sí evidente, y por tanto fallará en toda conclusión teológica esta condición de evidencia radical, requisito del conocimiento científico. Ni cabe sustituir o reforzar esta debilidad con el principio racional básico, en todas las proposiciones de la fe, de que aquello es verdadero, cuya aseveración está refrendada por Dios con milagros, pues tal principio no es absolutamente evidente, aunque sí muy probable, y en todo caso nos remite sólo a un orden de experiencia o demostración *quia* que se aleja de la deductividad *propter quid* connatural al método estrictamente científico. La última creación es un estudio de los temas fundamentales de la Teodicea, existencia e infinidad de Dios y su respectiva demostrabilidad racional. Rubió aparece influído por la actitud de reserva y escepticismo de Ockam en la discusión de aquellas piezas que son pivotes en el andamiaje probativo; repugnancia de una serie sin fin de causas subordinadas para la tesis de la existencia, y excedencia de perfección de la causa, respecto del efecto, para la de la infinidad. La actitud final de Rubió es un probabilismo o probabiliorismo científico, que negando una evidencia plena a las conclusiones deducidas, les concede con todo más evidencia que a sus soluciones (objeciones). En esta posición Rubió presenta un perfil doctrinal que le acerca declaradamente a Ockam, y dentro de la corriente escotista, a Mayron y Bassols, de tendencias crítico-escépticas mucho más acusadas que su maestro.

A lo largo de la disertación, el autor hace gala de su conocimiento de las fuentes y bibliografía medieval, afina en las cuestiones de atribución y cronología y apuntala sus afirmaciones con abundantes atestados documentales al pie de la página. El doctor R. Candau ha abierto el camino para reunir en una síntesis doctrinal numerosos puntos de vista epistemológicos y psicológicos, índice de la originalidad e independencia científica de Rubió, entre ellos acaso el más destacado la dirección realista que acusa su casi obsesión de precisar el término del asentimiento intelectual, que no es la proposición mental, sino

la cosa o contenido real en ella envuelto; aspectos que han sido subrayados cuidadosamente en el recorrido analítico de este estudio.

L. MARTÍNEZ G.

S. BUENAVENTURA: *Obras de S. Buenaventura. Edición bilingüe. Tomo I. Breviloquio.—Itinerario de la mente a Dios.—Reducción de las ciencias a la Teología.—Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo. Tomo II. Jesucristo: Jesucristo en su ciencia divina y humana.—Jesucristo, árbol de la vida.—Jesucristo en sus misterios: A) En su infancia. B) En la Eucaristía. C) En la Pasión.* Edición dirigida, anotada y con introducciones por L. Amorós, O. F. M., B. Aperribay, O. F. M., M. Oromí, O. F. M. Madrid, 1945 y 1946. Biblioteca de Autores Cristianos. Sección II: Teología y Cánones. XXXIV-755 y XV-847 págs., 20 cms. X 13. Ptas. 30 cada tomo.

Con San Buenaventura ha reeditado la B. A. C. uno de los representantes tipo del pensamiento cristiano, síntesis originalísima de las corrientes culturales del alto Medievo, hasta de las más profanas por su solera arábigo-griega, con los ardores seráficos de un alma trascendida educada a la sombra de Asís; el saber aristotélico florecido en la simplicidad franciscana; Asís injertado en París. Santo Tomás y San Buenaventura son los dos candelabros que lucen en la casa de Dios destellando luz orientadora a las mentes sedientas de la verdad. Aquél con el predominio de la visión intelectiva, éste con la supremacía del amor, señalan las dos direcciones insustituibles que integran constantemente en el pensar histórico cristiano el acceso de la sabiduría iluminada y jugosa a la fuente de toda verdad. Dar relieve histórico y actual a este matiz complementario del saber bonaventuriano es norma refleja de la preparación tan esmerada de esta preciosa edición.

Sin presentarse como estrictamente técnica, luce con holgura las galas de una edición crítica, resultando al mismo tiempo popular y de altura científica. El elenco bibliográfico que encabeza la obra puede decirse completo; está repartido en estos apartados: 1, San Buenaventura y su ambiente. 2, Estudios generales. 3, Bibliografía. 4, Escritos. 5, Versiones. 6, Sagrada Escritura. 7, Comentaristas. 8, Teología. 9, Mariología. 10, Ascética y Mística. 11, Liturgia. 12, Filosofía. 13, Las criaturas. 14, El conocimiento humano. 15, Ética. 16, Estética. El texto latino reproduce la más depurada edición crítica, la de Quaracchi (1882-1902), cuando no ofrece nuevos descubrimientos en la producción literaria del seráfico doctor posteriores a aquella fecha. La traducción castellana nos da la sensación de bien trabajada y suelta, lo que unido a lo pulcro de la impresión hace un verdadero placer la lectura. Naturalmente, sólo se nos ofrece en esta edición una selección de lo más apto para ilustrar sólidamente la piedad del pueblo creyente; expresamente faltan las obras de mayor envergadura científica, como el monumental Comentario a las Sentencias; se ha preferido lo que más acusa el rescoldo místico vaciado casi siempre en el molde escolástico, que aquí no aprisiona ni enfría. Cada tratado u obra particular va precedido de un prólogo introductorio. Cierra cada tomo un lexicón bonaventuriano y sendos índices de nombres y materias. A más

de ello podrá leerse una espléndida Introducción general de 153 páginas, que es todo un tratado bio-bibliográfico y doctrinal donde se tocan todos los aspectos que pueden interesar a la valoración histórica y sistemática del autor, editado, con una especial llamada al puesto que ocupa la autoridad doctrinal de San Buenaventura en el marco eclesiástico, junto a las recomendaciones generales del Tomismo. Y todo esto, y es lo más característico quizá de la labor de los editores en su conjunto, saturado de suave afecto que hace penetrar en el interior por la vía del amor tan franciscana. Se nos habla no desde una posición indiferente, puramente técnica, sino desde dentro; tenemos la impresión de tocar lo más íntimo del pensamiento bonaventuriano, cuyo secreto es la armonía, integración de la ciencia y la vida, especulación y contemplación, Teología y Filosofía, no confundidos los campos, pero sí trabados en la unidad del espíritu cristiano que las vive.

L. MARTÍNEZ G.

ROIG GIRONELLA, JUAN: *Filosofía y Vida. Cuatro ensayos sobre actitudes: Nietzsche, Ortega y Gasset, Croce, Unamuno.* Editorial Barna, Barcelona, 1946.

Se oye hablar con frecuencia de ciertos filósofos "vitalistas"; es un tema de "nuestro tiempo", tema de moda. Y a muchísimos ocurre la pregunta: ¿qué pensar de esta corriente vitalista difundida en la mentalidad moderna?, ¿cómo ha llegado a producirse, a extenderse?, ¿qué límites precisos tiene esta filosofía?

El P. Roig Gironella no pretende en este libro darnos un tratado exhaustivo de estas materias; su fin ha sido universal, y quizá por ello mismo de más alcance: sin dejar la precisión y documentación estrictamente filosófica, toma un estilo sugestivo y una marcha de su pensar en extremo acomodados a un público general, como son, por ejemplo, nuestros universitarios. Parece que el autor los tiene a ellos preferentemente ante los ojos al escribir. Y consigue sobradamente su objeto: el lector, a las pocas páginas, se siente interesado, recorre las páginas de la obra, y al fin, casi sin haberse dado cuenta y sin cansancio, ha comprendido el gran alcance del tema "vida" dentro de la filosofía moderna.

A ello se añade la crítica que de cuando en cuando se entrevera con el texto. Y en último lugar, un ensayo complementario: "La Fe ante las actitudes de la Filosofía moderna", que de un modo muy acertado cierra este conjunto de sugestivos temas.

La Editorial Barna ha presentado muy esmeradamente el volumen, como suele en todas sus publicaciones.

J. SAURET.

GALÁN Y GUTIÉRREZ, E.: *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*. Editorial "Revista de Derecho Privado", Madrid, 1945, pp. X, 231; 20 × 14 centímetros.

En once capítulos cargados de doctrina se desarrollan en esta obra los temas políticos de mayor actualidad. Después de una semblanza introductoria de Santo Tomás como pensador político (pp. 1-8), se van desgranando los capítulos siguientes: el origen del Estado (pp. 9-22), el Estado como sociedad perfecta y la esencia del Estado (pp. 23-36), el hombre como ser personal (páginas 37-58), Estado y persona (pp. 59-78), el fin del Estado, el bien común, la propiedad (pp. 79-96), el poder, la comunidad como titular del poder del Estado (pp. 97-128), las formas de Estado (pp. 129-150), la tiranía (pp. 151-231). Tal es el esqueleto de la obra.

El lector no puede menos de agradecer la profusión de citas y de pasajes importantes copiados en la obra, que sólo por este motivo constituye un magnífico instrumento de trabajo, especialmente para círculos de estudio, no menos instructivos que interesantes. El interés proviene de las diferencias que existen en la interpretación de Santo Tomás, dadas las tendencias opuestas que tratan de arrogarse el apoyo del Doctor Angélico.

La sistematización de las ideas políticas de Santo Tomás, dispersas en su inmensa producción, es empresa difícil, que "levantará siempre un vivero de reparos y de objeciones a todo intento de reconstrucción" (p. 1). Así es. Esto ocurre ya en el magnífico conspectus de las obras y pasajes, con que se da comienzo al libro. Santo Tomás no escribió más obras exclusivamente políticas que los *Comentarios a la política de Aristóteles* hasta el capítulo sexto del libro tercero, y el tratado *De regimine principum*. El autor, sin discutir las pruebas, sigue la opinión de que esta última obra sólo es de Santo Tomás hasta el capítulo cuarto del libro segundo, atribuyendo el resto a Tolomeo de Lucca. No estaría de más advertir que esta opinión se basa sólo en un códice del siglo XV y el testimonio posterior de Frigerio (1668), que parece interpretar mal una frase de Juan de Colonna. La autenticidad total de la obra tiene a su favor, entre otras pruebas, el testimonio de la misma, cuyo libro cuarto se presenta como redactado por el autor de los otros tres libros.

Objeto de máximo interés, aunque muy discutible, es la apreciación de los escritores en que se inspira Santo Tomás. "Santo Tomás recibe, sobre todo, el influjo de dos grandes figuras: San Agustín y Aristóteles. Con San Agustín entra también en su obra la vena del Cristianismo antiguo... Aristóteles representaba, en cambio, otro orbe diferente de ideas y personificaba la culminación del saber pagano acerca del Estado" (p. 3). Fuente de inspiración es también para Santo Tomás la ciudad griega, pues "el punto de arranque de su pensamiento político lo constituye la *civitas* medieval en que se había transformado la *polis* griega" (p. 6). Gracias a esto evitó Santo Tomás el hacer del Estado una teocracia: "era Santo Tomás un buen discípulo de Aristóteles, aquel griego perenne, que, con los ojos iluminados de Platón, sabía mirar muy hondamente las entrañas de la realidad, y no podía, por tanto, pasarle inadvertido al Aquinate que... el Estado y la política son cosas humanas, demasiado humanas—como que está en ellas la linde entre el hombre y la bestia—" (p. 62). "Desde luego, pesó también sobre Santo Tomás la intolerancia de la época. Sin embargo, sería necio hacerle reproches con criterios de hoy, pues hay que tener en cuenta que escribió hace setecientos años" (p. 76).

¿Es admisible este criterio en la interpretación de Santo Tomás? Desde luego, es la interpretación de moda en la actualidad. Para Maritain, Delos y otros muchos desde el Renacimiento, es un mérito de Santo Tomás el haberse liberado de la carga tradicional de la Edad Media alistándose bajo las banderas de Aristóteles. Tampoco es discutible que Santo Tomás sea tributario de Aristóteles en puntos muy importantes,

como es la teoría clásica de las formas de Estado. No es, en cambio, tan evidente que la sabiduría política de Aristóteles sea superior a la del Derecho romano ni a la de Cicerón. Todavía es menos evidente que las ideas políticas del Renacimiento iniciado por los comentadores de Aristóteles sean en conjunto más aceptables que las del Medievo cristiano, o que la cultura medieval estuviera caracterizada por una rudeza e intransigencia ilegítima, superada en nuestros días después de la Revolución francesa. Habrá lectores que vean en las *Partidas*—trasunto perfectísimo de las ideas políticas medievales—un ideal político envidible para todos los tiempos, y más para los actuales, que contemplan las ruinas amontonadas, primero, por el maquiavelismo renacentista, emparentado con el totalitarismo pagano de Platón y de Aristóteles, y después por el ateísmo jurídico de nuestros días. En el fondo, este es también el criterio del autor al rechazar que en Santo Tomás exista una concepción laica del Estado (p. 76) y en otros muchos pasajes inspirados en la más rancia tradición.

Un caso instructivo del influjo aristotélico es la definición del hombre como *animal políticum*, cuyo sentido es que el hombre constituye una pieza de la tribu o de la ciudad a que pertenece, ya sea como ciudadano libre, ya como esclavo. El que no sea miembro de esa comunidad natural es, para Aristóteles, un degenerado, como las bestias, o un superhombre, como los dioses. En todo caso es un ser asocial excluído de la convivencia humana. De aquí deduce lógicamente Santo Tomás la consecuencia de que San Juan Bautista y San Antonio Abad—dos hombres que ejercieron una función social de categoría superior—no fueron seres sociales (p. 12).

¿Quiere esto decir que Santo Tomás tuviera un concepto rastrero y particularista de la sociabilidad? Nada de eso. El Doctor Angélico vió claramente que el hombre está llamado a convivir socialmente, no sólo en su tribu o ciudad, sino con todo hombre, con los ángeles y aun con Dios, a pesar de la corriente aristotélica que le empujaba en sentido contrario. Otro caso de influencia aristotélica es el hecho de que Platón y Aristóteles consideran la moralidad como parte de la política, principio que lleva a consecuencias totalitarias inaceptables, que—como indica el autor—Santo Tomás corrigió asimismo por el ambiente cristiano en que se educó.

El influjo aristotélico sobre Santo Tomás tiene aspectos múltiples, no todos igualmente benéficos. Es indudable que el Angélico debió al ambiente cristiano medieval mucho más que al Estagirita. Al enjuiciar por su propia cuenta los grandes problemas contemporáneos es donde más brilla el genio universal de Santo Tomás. Tal sucede con el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, asunto espinoso en cuyo torno se agita la historia medieval. Nadie hasta Santo Tomás dió la solución clara y definitiva, y los posteriores no han hecho más que explicar y perfilar su pensamiento. Otro tema magníficamente resuelto por el Angélico, y estudiado por el autor con criterio seguro y gran erudición, es el de la propiedad. La actitud de Santo Tomás, que tal vez parezca avanzada a los que hacen de la propiedad privada un principio sagrado y absolutamente inmutable, no es más que la conciencia cristiana formada en el Evangelio e iluminada por Dios, Padre de los pobres no menos que de los ricos. Este es, a nuestro juicio, uno de los capítulos mejores y más importantes de la obra. El tema de la tiranía está trabajado con gran erudición y objetividad. La exposición de la teoría del Estado admite, a nuestro juicio, precisiones útiles partiendo de la distinción fundamental entre el poder y el título del poder, haciendo ver que este título, que consiste en un hecho de orden físico, ordinariamente es otorgado por la comunidad; pero el poder mismo es sólo de Dios. Un hombre solo puede mandar a sus semejantes en nombre de Dios. Mandar al pueblo en nombre del pueblo es un pensamiento que no enturbió nunca la mente del Angélico.

Prescindiendo de estas discrepancias, inevitables en problemas tan arduos

y discutidos, comprenderá el lector que nos hallamos ante un libro de muy elevado valor instructivo, donde no todo es de fe, pero puede prestar un gran servicio a cuantos deseen estudiar las doctrinas políticas del cristianismo y propagarlas en la enseñanza oral y escrita.

E. ELORDUY.

JULES CARLES: *Problèmes d'Hérédité*. Ed. Beauchesne, París, 1945. 258 páginas, 20 × 14 cms.

El libro de J. Carles sobre la herencia mantiene sostenida la atención del lector desde el principio hasta el fin por lo sugestivo del tema. No se trata de una obra de investigación en la que se aporte algo nuevo, o se descienda al terreno árido del análisis minucioso; pero tampoco es un simple manual o un tratado. Es un libro de presentación científica y esmerada de los principales problemas actuales que abarca la herencia, en el que se ofrecen a los iniciados las últimas adquisiciones de la genética y se les introduce en el desarrollo de las hipótesis eurísticas, dando una justa valoración de las mismas con sano criterio.

Se divide la obra en tres partes. En la primera se estudia el mecanismo de la herencia. Tras una rápida ojeada sobre el desarrollo histórico del tema, se expone la obra de Mendel—padre de la genética—mostrando cómo se ha intentado llegar a localizar los genes y a precisar su naturaleza y sus distintos efectos. En la segunda parte se penetra en la trama espesa y cerrada de la herencia, analizando los complicados problemas de la generación e hibridación, y los de raza y consanguinidad. En la tercera se examinan los medios que la genética pone en manos del hombre para un posible progreso biológico, tratando los temas de la selección, transformismo y eugenismo.

Todo está tratado con objetividad y profundidad. Sin embargo, la misma imparcialidad que el autor escrupulosamente busca en temas tan debatidos (y podemos decir que efectivamente logra), exige un lector que sepa pensar por cuenta propia y sacar consecuencias válidas ante un conjunto de hechos de no fácil interpretación; de lo contrario, podría suceder que en determinadas materias el lector se viese conducido a ideas poco exactas. Al afirmar, por ejemplo, que las mutaciones introducidas por De Vries resuelven de un golpe la antinomia planteada entre el fixismo que acusa la estabilidad hereditaria y la evolución progresiva, se puede crear cierto confusionismo, por no distinguir bien entre mutaciones substanciales y accidentales, entre mutaciones de especies sistemáticas y de especies naturales. Lo mismo pudiera decirse de ciertas expresiones sobre la herencia de caracteres adquiridos, etc.

Sin embargo, el criterio del autor es generalmente acertado y en perfecto acuerdo con la doctrina de la Iglesia. De sumo interés resulta la bibliografía, selecta, y, en general, moderna, que se inserta al fin de la obra, aunque opinamos que hubiera podido ser de mayor provecho al lector estudioso una mayor abundancia de citas intercaladas en el texto.

Desde luego, el libro puede considerarse como una aportación valiosa a la

bibliografía sobre el tema, en cuanto presenta y enjuicia con objetividad las conclusiones a que la ciencia genética actualmente ha llegado.

A. ROLDÁN.

BOFILL, J., y VÉLEZ, J. M.: *Historia de la Filosofía*. (Séptimo curso de Bachillerato.) Barcelona. 232 pp., 19 × 13 cms.

Atrayente por su presentación externa, formato e impresión, este tomito de difusión de la Editorial Barna no deleitará menos por la gracia con que sus autores han acertado a reunir a manera de cuento en estas pocas páginas todo un resumen de la historia de la Filosofía. El lector se sentirá llevado en marcha rápida por un buen guía, conocedor del campo, que le proporcionará las vistas panorámicas y los recuadros de detalle más aptos para avanzar a paso fácil con la impresión de dominar el conjunto sin extraviarse. Veinticinco lecciones a modo de gavillas en sazón, marcadas con su etiqueta y su estampa intuitiva, secreto de síntesis, que sirven en trazos gruesos al alumno las realidades macroscópicas, un autor, una corriente, una época, con su sentido y con su valoración justa. Los perfiles redondeados de cada cuadro no entorpecen ni interrumpen el hilo de la continuidad que traba magníficamente el desarrollo concatenado y solidario desde los Presocráticos hasta Heidegger. Con su concisión y densidad no reñidas con la claridad, con una esquemática, más de fondo que de forma, con criterio selectivo acertado y confesadamente católico, ofrecerá provechosamente esta obrita al bachiller ya algo iniciado lo más saliente del pasado filosófico.

L. MARTÍNEZ G.

ANTONIO CASO: *El peligro del hombre*. Ed. Stylo, México, 1942. 163 páginas, 23 × 17,5 cms.

Escrito el presente libro durante el fragor de la guerra pasada, pretende poner de relieve el grave peligro que amenaza al hombre actual por razón de las nuevas concepciones del Estado totalitario; es decir, la pérdida de la personalidad y de la libertad humana. Aunque el resultado final de la contienda haya restado algo de interés a la obra, no obstante todavía conserva su principal fuerza, por no ir dirigido solamente contra el totalitarismo razista de Alemania, sino también contra el totalitarismo clasista de Rusia.

Propiamente no es este un libro filosófico (a menos que se distienda demasiado el significado de este término), aunque contiene ideas filosóficas. Son una serie, poco trabada, de pensamientos ético-político-sociales expuestos con laconismo, precisión y fuerza, que por su misma distribución en cortos párrafos y por el acerado corte de muchas de sus expresiones, parecen aspirar a herir como dardos el ánimo del lector. No hay en él razonamientos, sino intuiciones; no hay análisis de conceptos, sino visión sintética y rápida.

Reconociendo sus visiones certeras, es preciso, con todo, hacer notar algunas incoherencias, nacidas de un desmedido espíritu conciliador. En efecto, no puede menos de maravillar la oposición patente entre la franca posición de ortodoxia que adopta en general, y la aprobación (al parecer) de ideas kantianas inaceptables (pp. 89, 51, 49, etc...). Además, ¿qué punto de contacto verdadero puede encontrarse entre las ideas místicas de Santa Teresa y las del kantiano Lachelier? (pp. 149-153). Por lo demás, el libro es de fácil y amena lectura.

A. ROLDÁN.

ALASTRUEY, GREGORIO: *Tratado de la Santísima Virgen*. Primera versión castellana de la Mariología latina del mismo autor, por él mismo. Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Antonio García y García, arzobispo de Valladolid. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Editorial Católica, 1945. XXXVIII-974 págs., 30 ptas.

La Mariología latina del doctor Alastruey fué recibida con merecido aplauso por la crítica y público. Ahora, al traducir al castellano su obra, pone al alcance de todos los fieles deseosos de una piedad ilustrada los tesoros de doctrina contenidos en aquella obra. La doctrina que el señor Alastruey propone es sólida y segura, expuesta con claridad y precisión. Sin pretender ser una obra de consulta para los maestros, su libro resulta, sin embargo, un riquísimo arsenal de ciencia mariológica. Nos complacemos particularmente en llamar la atención de los lectores de nuestra Revista sobre la feliz proposición de los elementos de filosofía escolástica, que el doctor Alastruey necesita aducir para la sólida construcción y discusión de sus tesis.

R.

Código de Derecho Canónico. Texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios por los catedráticos de texto del Código de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca. L. Miguélez Domínguez Sabino Alonso Morán, O. P., y Marcelino Cabreros de Anta, C. M. F. Prólogo del Excmo. Rvdmo. Sr. Dr. Fr. José López Ortiz, O. S. A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Editorial Católica, 1945. XXXVIII-860 páginas, 50 ptas.

Edición es ésta del Código de Derecho canónico de singularse méritos y de extraordinaria utilidad práctica. La traducción castellana del texto legal pone al alcance de todos los estudiosos e interesados por el derecho eclesiástico el contenido de estas sus leyes fundamentales. El comentario es breve, como lo exigía el volumen obligado de la edición; pero bien logradas esta brevedad y concisión, resulta muy suficiente para el esclarecimiento y resolución de las principales dificultades del texto. En el comentario se encuentran también las oportunas referencias a las declaraciones de la Comisión Pontificia de Intérpretes y a las principales resoluciones y documentos de las Sagradas Congregaciones, posteriores a la promulgación del Código. Por estos méritos y otros, que dejamos a la apreciación del lector inteligente, no dudamos en recomendar con el mayor encarecimiento esta magnífica edición bilingüe del Código de Derecho canónico.

R.

CAVIGLIOLI, JUAN: *Derecho Canónico*. Prólogo, traducción y notas de Derecho español por Ramón Lamas Lourido, Pbro. Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1946. 576 págs., 60 ptas.

Muy buen servicio ha hecho el catedrático señor Lamas al traducir el *Manuale di Diritto Canonico* del profesor Caviglioli; de esta manera pone en manos de los alumnos universitarios de esta materia un magnífico y seguro medio de estudio. El autor ha sabido en muy justa medida unir la exposición sistemática con la historia de las instituciones, sin que esta última parte exceda los límites prudenciales que le impone la primacía de aquella primera parte. Por su parte, el doctor Lamas ha enriquecido el original con oportunas referencias al derecho patrio.

R.

REVISTAS

PSICOLOGIA. COSMOLOGIA. ESTETICA.

TERÁN, SIXTO: *Notas sobre la realidad de las facultades del alma.* Ort. número 7 (julio 1944), 167-268.

Después de establecer con toda precisión las nociones y terminología se plantea el problema: ¿Tienen las facultades del alma existencia real? La sensibilidad, la inteligencia, la voluntad, ¿son verdaderas realidades o meras palabras o etiquetas? ¿Son o no principios ontológicos de las operaciones vitales? Se hace historia del problema en Aristóteles, San Agustín y otros Padres, escolástica pretomista, dominicos y franciscanos medievales, Occam y primeros comentaristas de Santo Tomás, cartesianos, escolástica de la restauración tridentina; Condillac y Herbart, fenomenismo. Se prueba a continuación la realidad de las facultades y su distinción real entre sí. Se estudia y prueba también la distinción real entre el alma y sus facultades. *R. C.*

FONT PUIG, P.: *Irreducibilidad de la actividad mental a la sensitiva.* RevFil 4 (1945). 103-123.

Exposición y refutación de los argumentos aducidos en pro de la reducibilidad. Escalonadamente, *a*) reducción de la imagen a la sensación; *b*) la percepción es una mera combinación de imágenes; *c*) las ideas abstractas no son sino imágenes generales de contornos borrosos; *d*) el razonamiento se explica por la percepción y las imágenes concomitantes asociadas, y *e*) el comprobado intelectualismo de ciertos animales. Fuera del primer paso, que no tiene dificultad el autor en conceder, los demás son rebatidos con las razones ya clásicas, que cobran aquí nuevo sentido. Se añaden a continuación pruebas positivas en favor de la irreducibilidad; capacidad de reflexión, exclusiva del hombre; disparidad de disposición operativa, ya notada por Aristóteles, tras un estímulo o actuación intensa, de las facultades sensitiva e intelectiva; los datos del electroencefalograma que acusa una radiación de ondas de la corteza cerebral, no precisamente uniforme, según se trate de actividad imaginativa o intelectual; finalmente, una parecida discriminación en los fenómenos de la transmisión del pensamiento. *L. M. G.*

ROSSI, ABELARDO F.: *La inmaterialidad en el conocimiento.* Ort n. 6 (abril 1944), 105-114.

El principio sobre el cual construye Santo Tomás toda su doctrina del conocimiento desde su grado más inferior, el sensitivo, hasta el más perfecto, el conocimiento divino, se formula en pocas palabras: *radix cognitionis est immaterialitas.* La raíz y fundamento del conocimiento está en la inmaterialidad del ser, tanto del ser cognoscente como del ser conocido. A la luz de este principio se ve claramente dónde está el error de Descartes. Para Descartes el conocimiento es una representación, una imagen de lo real en nosotros. De esta manera desliga y separa por completo el ser objetivo (esse naturale) del ser subjetivo (esse intentionale), y no podrá jamás llegar a

saber si sus imágenes responden a la realidad. Esta concepción le ha de llevar lógica y fatalmente al idealismo. Ha roto el puente entre las dos realidades y desde entonces no podrá pasar de una a otra y se encerrará en sí mismo como única solución a su duda. Por el contrario, la doctrina aristotélico-tomista, con su afirmación de la identificación intencional de la cosa y su idea—en cuanto que lo inteligible del ser está realmente en nosotros como ser inteligible—supera este abismo y establece de manera segura el puente entre el intelecto y las cosas. *R. Ceñal.*

Río, Manuel: *La percepción de lo singular como hecho filosófico.* Ort n. 2 (octubre 1942), 271-294.

La percepción de los objetos físicos singulares consiste en una aprehensión determinada que constituye el punto central de ciertos procesos en los cuales se realiza la fórmula "estímulo-respuesta". Partiendo de esta consideración se estudia el acto perceptivo como operación física; después se compara la percepción con los procesos de irritación y de reflejo con los tropismos, nastias de los vegetales. Del examen de los hechos enunciados se sigue esta conclusión: "la percepción *in genere* es una aprehensión constituida por una noticia experimental, y esto último, por doble capítulo: "experimental" en cuanto al modo, porque el objeto, en la percepción, es directa e inmediatamente aprehendido, y "experimental" en cuanto a la función, porque la percepción, en su perfección, resulta en una proyección afectiva de la cual surgen el deseo y el conato de la acción". *R. C.*

Ibero, J. M.: *Actuación psicofisiológica del encéfalo.* Hechos y Dichos, 16 (1944), 203-210.

El P. Ibero describe aquí las impresiones que le ha suscitado la lectura del artículo del Dr. Edward Podolsky titulado *Anatomía de la inteligencia* (*Meridiano*, enero 1944). Advierte ante todo que no tiene sentido tratar de una anatomía de la *inteligencia*, si de la fantasía, pues pueden examinarse las variedades de las estructuras cerebrales. De los trabajos de R. Wagner, C. V. Económo, H. Berger, Beck y C. y O. Vogt se deduce que es imposible hablar de encéfalos iguales entre distintos individuos y más aún si son diferentes sus actuaciones psicofisiológicas. Podrá admitirse que la actividad fisiológica y psíquica de las zonas corticales necesita riego sanguíneo, pero no por eso es legítimo concluir que el calibre del vaso mide el poder y valor de la facultad mental. Puede admitirse que en el estado de actuación del encéfalo se originen en sus zonas corticales corrientes eléctricas, pero nada tienen que ver con la actividad espiritual de la inteligencia. La espiritualidad queda intacta, aun cuando el encéfalo trabaje. cuando ejercita sus actos psíquicos que a los espirituales acompañan y aun cuando por el trabajo necesite recibir sangre. *J. Iturrioz.*

Garmendia de Otaola, A.: *Los "tests" Rorschach y el examen de la inteligencia.* RevEspPed, 3 (1945), 35-49.

Aunque los "tests" de Rorschach se dirijan a la investigación de la personalidad completa del examinando, sin embargo, las manchas excitantes de sus láminas ponen también en juego el psiquismo superior intelectivo, y, por consiguiente, pueden ser aptas para conocer la aptitud mental.

No son propiamente "tests" de medición de edad mental o de cociente intelectual, sino "tests" de energías o aptitudes que pueden servir para completar los de Ballard, Pintner-Paterson, Terman y otros.

El autor va recorriendo las diferentes respuestas de Forma (F). movimiento (B), valor espacial (G, D), figura humana (M), respuestas originales o vulgares (O, V). para determinar la calidad de inteligencia que estas reacciones acusan. Pero junto a estos datos, el psicólogo experimentador deberá tener en cuenta, además, los pormenores del medio ambiente, situación del momento, carga afectiva, estado anímico, etc., que puedan influir en las respuestas que actualmente se trata de valorar. *A. Roldán.*

RADULESCU-MOTRU, C.: *La vocación y la psicología de profundidad.* RevFil, 4 (1945), 495-524.

Es el artículo un ensayo de psicología experimental en el que se trata de explicar la vocación, destino y actuación de los hombres encumbrados sobre la vulgaridad por los fondos latentes en el subconsciente. Hay frases y conceptos que proyectan un tono positivista y aun materialista sobre todo el campo del espíritu, con inequívocas expresiones anti-intelectualistas y anti-espiritualistas (pp. 501-505). En el arsenal subconsciente inexplorado hay elementos capaces de explicar todos los problemas (p. 507). Las diversas exploraciones hasta ahora practicadas en el campo del subconsciente pecan de parciales, como la de Freud, Heidegger... Serían perjudiciales si se tomaran como guía en orden a la vocación. Precisa ante todo fijar los tipos biológicos, psicológicos y raciales. El autor continúa orientando el método útil de esta exploración en orden a descubrir las condiciones y leyes de la vocación, existentes en el subconsciente. Analiza la correlación entre el consciente y el subconsciente. Este es la condición de aquél, y en él se conjugan y amalgan restos tradicionales y sociales acumulados. Unas últimas consideraciones sobre la función social del hombre de vocación, su existencia identificada con su obra; su ejemplaridad seductora, creativa o perfectiva, con su concentración de energías que fácilmente le llevan a ser inadaptado al marco de la vida que le circunda. Distingue finalmente vocación de hombres y vocación de generaciones, *L. M. G.*

MUÑOZ PÉREZ-VIZCAÍNO, JESÚS, S. I.: *La Experiencia Religiosa.* RevEspTeol., IV (1944), 655-684.

Previa una larga introducción sobre las fuentes consultables en esta materia y el estado de la cuestión, el problema que trata de resolver es el siguiente: En el acto religioso cognoscitivo-afectivo se cumple siempre el viejo principio psicológico *"Nihil volitum quin praecognitum?"* Y se contesta: " La marcha del proceso psicológico normal y común que engendra y constituye la "experiencia religiosa":

A) A la luz teológico-dogmática de los Documentos Eclesiásticos, de la enseñanza de Santo Tomás y del común sentir de los autores eclesiásticos, viene a realizarse con este orden: Proceso cognoscitivo-intelectivo gradual, como el del discurrir humano. Supuesta la actividad cognoscitiva, previa y primordial, surge la actuación del apetito, que se entreteje con los actos cognoscitivos cooperando a su realización. Y cuando la actividad cognos-

citiva se depura, simplifica y asemeja a la "Simplex aprehensio angelica", a su presencia prorrumpe la voluntad en la emoción contemplativa, que se desborda con el torrente del afecto, abrazándose, en fin, el conocer y el amar, y perfeccionándose mutuamente; el conocer menos advertido y el sentir bullente y resonante" (pág. 682).

B) A la luz de la psicología, aunque no se pueda dar una respuesta precisa, el autor suscribe la sentencia de Werner Grühm en su obra *Religions-Psychologie* (año 1926): "Tan imposible es la característica experiencia religiosa sin contenido de pensamiento intelectivo como lo es el que la voluntad actúe sin un fin propuesto."

¿Qué causa ha obrado en los psicólogos cambio tan radical? El autor promete estudiarlo es la segunda parte de su trabajo. *D. Domínguez.*

Simón, J.: *El origen y la antigüedad del hombre ante la ciencia.* Hechos y Dichos, 17 (1944), 339-346.

Hasta Darwin nadie había dudado del origen del hombre. Darwin mismo al principio no incluyó al hombre dentro del trasformismo de las especies, pero en 1871 afirmó la descendencia humana del mono. Pero actualmente nadie sostiene el darwinismo. Reinke, Branco, Virschoff, Pujiula son ejemplos suficientes para declarar la posición de la verdadera ciencia ante este falso problema. En cuanto a la antigüedad del hombre hubo una hipótesis que hacía aparecer al hombre en la época terciaria, siendo con ello su duración de centenares de miles y aun millones de años. Pero el día de hoy es un dogma seguro en la ciencia antropológica moderna el que de la especie humana apareció en la época cuaternaria, como quedó definido en las conclusiones del Congreso de Berlín, sólo que no sabemos fijar exactamente la duración de la época cuaternaria ni en qué punto de la misma tuvo lugar la aparición del hombre. Ha habido católicos que han dado al hombre una antigüedad de veinte, treinta y aun de cien mil años. El autor le da un mínimum de diez mil años y muy probablemente más de quince mil años. La Biblia no obsta, pues no es fija la transmisión de los textos referentes a números ni parece que la Biblia señale la lista completa de las generaciones. *J. Iturrioz.*

Piquer y Jover, J. J.: *Consideración etiológica sobre algunas fallas del juicio moral en la disciplina del niño abandonado de la postguerra española.* Actas Españolas de Neurología y Psiquiatría, núms. 3-4.

Es un estudio estadístico a base de observaciones sobre la mitad aproximadamente de los 13,500 casos de niños abandonados, intervenidos por la Junta Provincial de Protección de Menores de Barcelona después de la guerra de liberación. El autor, subdirector del Laboratorio Psicotécnico y asesor de Pedagogía de la mencionada Junta, investiga los factores que han influído en las deficiencias en el juicio moral de esos sujetos en gran parte púberes, el 67 por 100 de los cuales eran repatriados de los campos de concentración de Francia. Concluye que los principales son los siguientes: A) la deshumanización de la enseñanza que generalmente se reduce al aprendizaje de conocimientos técnicos, que de sí son insuficientes para forjar la personalidad, y la neutralidad religioso-moral de los maestros, que lleva a la desestimación de los aspectos y querencias más íntimas del alma infantil, con la consiguiente

falta de la vida sobrenatural de los educandos. B) La herencia y ambiente social, remitiéndose para la explanación del influjo de este factor a varios autores y, entre ellos, al apóstol y tratadista D. Ramón Albó en su estudio social y filológico del argot infantil del golfo catalán, en el que encuentra misteriosas sugestiones sobre el alma del niño. C) Las especiales influencias derivadas de la revolución roja. Entre ellas repara en el aspecto religioso: "nuestro niño—como el pueblo de donde viene—no ha podido librarse del hecho religioso, no lo ha podido *liquidar*, sino que obligado a vivirlo en medio de tremendas contradiccionees y a través del odio y de la persecución, mostró una vez más su fanatismo...; el iconoclasta español es un apasionado religioso que le escuecen las verdades eternas y quisiera borrarlas". Otro aspecto es el moral y político: "nuestro muchacho suele confundir el delito político con el delito común". Por fin, el cambio de ambiente: "el menor refugiado pierde con sus hábitos autóctonos la tradición espiritual".

F. M. Palmés.

Conde Andréu, José: *El principio de finalidad en las ciencias médicas y biológicas.* Discurso en la sesión inaugural del curso académico de la Real Academia de Medicina de Zaragoza celebrada por esta Corporación el día 27 de enero de 1946. Zaragoza, 1946; 31 págs.

Se examinan en primer término las dos posiciones antagónicas: finalismo y antifinalismo, para poner de manifiesto la verdad de aquél y el error de éste. Se hace después estudio de la doctrina de las causas finales y del principio de finalidad. Tratando ya de la aplicación de este principio a las ciencias biológicas, se expone las opiniones de autores más representativos en la cuestión, como son Aristóteles, entre los antiguos, y entre los modernos Claudio Bernard, Bergson, Carrel, Pujiula, Dalbiez, Corral. El autor resume su doctrina finalista aplicada a la biología en esta fórmula: "en el organismo todo ocurre para que viva". En el campo de las ciencias médicas no es menos luminosa la consideración teleológica: la finalidad es patente en los procesos morbosos; ejemplo típico, la fiebre. El autor cierra su disertación elocuente y erudita con una oportuna exhortación a restaurar la ciencia médica y biológica sobre los fundamentales principios antes expuestos.

R. Ceñal.

Paniker, R.: *La entropía y el fin del mundo.* (Un problema de cosmología.) RevFil, 4 (1945). 285-318.

Se establece el concepto termodinámico de la entropía y se estudia el sentido físico de los dos primeros principios de la termodinámica: el de la conservación de la energía y el del sentido de su transformación, Son los conocimientos científicos previos para el recto planteamiento del problema. Se analizan las premisas del silogismo que concluye el hecho del aumento de entropía de toda transformación del mundo y se pone en tela de juicio tal deducción. Se analiza un segundo silogismo que pretende demostrar que en un momento del tiempo desaparecerá el desnivel energético y con èl cualquier transformación o movimiento en el universo, y se critica igualmente tal razonamiento. Sobre el sentido general del artículo, tendente a demostrar el tema concreto propuesto desbordando los escuetos límites de una observación cien-

tífica apoyada en bases y postulados probabilísticos y fragmentarios, se apunta a una posible y necesaria simbiosis entre Ciencia y Filosofía para atinar en el perfil netamente filosófico, cosmológico que frecuentemente presentan los problemas físicos. *L. M. G.*

TAMAYO, J. A.: *La educación estética de los adolescentes.* RevNacEd, 4 (1944), núm. 47, págs. 66-75.

Con el subtítulo de "Un experimento pedagógico" publica el autor los resultados de una encuesta hecha entre sus alumnos de cuarto curso de bachillerato: se les propuso la siguiente pregunta: "¿Qué obra te ha interesado más y te parece más bella de cada una de las artes: Arquitectura, Pintura, Escultura, Música y Literatura o Poesía?" Recogidas esquemáticamente las respuestas, formula los resultados: formación estética sólo iniciada, falta de sinceridad en muchos casos, tres tipos (uno francamente acertado, otro de valor intermedio, otro que revela retraso en la formación). Viene luego un análisis respecto de cada una de las artes para determinar la mayor o menor formación en cada una de ellas. *J. Iturrioz.*

CAMON AZNAR, J.: *El orden pitagórico en los mármoles griegos.* CuadAd, I (1944), 99-136.

En la civilización griega, al período heracleo, antropológico, en que reina la naturaleza informe, productora de monstruos, sucede el período matemático de formas controladas por la razón humana. Pitágoras, maestro y artífice de este período, se evade de las atracciones telúricas, aprisionando en números a la naturaleza vencida. Mas esta victoria de la razón lleva en sí misma la infecundidad y la muerte, pues la civilización helènica, aprisionada ella misma en leyes matemáticas, se congela "en un exceso de claridad, de marmórea quietud y precisión", "En el período heracleo son posibles formas plásticas imprevisibles." Con el período pitagórico "el arte se adecua a la norma matemática", que mata la libertad creadora del genio, suplantando la variedad de la naturaleza por la monotonía del cálculo. Esto se ve en la Arquitectura, especialmente en los templos de la Magna Grecia. "Como un todo concluso en armonía, así el templo se erguía seccionado de tierra y ambiente, puro, entero, perfecto." En la estatuaria se concibe al cuerpo "como un ente de proporción y armonía al realizarlo matemáticamente". Efecto de esa matematización, principalmente manifestada en la pintura, es la falta de conjunto en los motivos ornamentales. Cada perfil forma un todo aislado del ambiente. Así es el mundo nacido de las matemáticas. Los artistas griegos, los pitagóricos, "al manejar números no elaboran simples cálculos, sino que erigían realidades concordantes con la formulación matemática". De aquí deriva el autor la teoría sobre la forma griega y aun sobre la ciencia y la religión. Los números, seres autónomos, aislados y eternos, daban a los seres en ellos modelados el aislamiento, uniformidad y eternidad, que mata la inspiración propia del variadísimo fluir de los fenómenos naturales. *E. E.*

REY ALTUNA, LUIS: *Qué es lo bello.* RevFil, 4 (1945), 405-419.

Ofrece el autor un ensayo sobre el estetismo agustiniano. A través de varias formulaciones imprecisas, se van deduciendo sus líneas fundamentales.

Es ante todo el suyo un estetismo objetivo; no son las cosas bellas porque nos agradan, sino que nos agradan porque son bellas. Este elemento óntico se cifra en la unidad que reúne lo disperso y crea el orden y armonía, cuya explicación profunda está en "la idea inespacial, intemporal e inmutable" (p. 411), con el coronamiento de una referencia a Dios, a la sabiduría primera, ley de todas las artes. Es una clara reminiscencia platónica y plotiniana transportada a una concepción cristiana. Entre los diversos conceptos que recurren en las teorías agustinianas, puede considerarse como principio central de su filosofía el de "número". Su "*Weltanschauung* puede llamarse *numerosa*, es decir, estética, no precisamente matemática" (p. 413). El número, que de su primitiva significación cuantitativa pasó a ser una categoría de esencia, viene a ser norma, o *ratio*, donde radicará la unidad, el orden, el principio de la unidad estática y de la unidad dinámica, cifra de la *ratio seminalis* operativa y de la tendencia unitiva de la caridad; núcleo cuya envoltura más externa es la *forma* de la cosa bella.

L. M. G.

SÁNCHEZ DE MUNIAIN, JOSÉ M.ª: *El lenguaje como arte bella*. RevFil, 5 (1946), 75-142.

El lenguaje, como signo que esencialmente es, primariamente significa cosas (trascendencia *ontológica*); pero las significa expresando inmediatamente lo que las cosas son en nuestra alma, o sea pensamiento, volición y sentimiento (trascendencia *expresiva*). Por eso el lenguaje no sólo descubre las cosas, sino también al hombre que las conoce y siente y después las dice. El gesto es también una manera de hablar; por lo mismo le vale lo que acabamos de decir, aunque es más expresivo que significativo. Por último, el lenguaje como signo del propio pensamiento para los demás tiene una tercera trascendencia *comunicativa* o social.

Después de esta introducción filosófica, pasa el autor a sacar las consecuencias y aplicaciones estilísticas. El lenguaje, dotado de esa triple trascendencia, para ser bello las ha de armonizar convenientemente, sin mutilarlas, en cada caso concreto.

La trascendencia significativa exige construcción lógica y propiedad verbal. La expresiva, una ordenación psicológica en función de los géneros, asuntos y demás accidentes estéticos, tiende a dar movimiento y colorido a lo expresado, y, sobre todo, vuelca la propia vida afectiva. Pero todos estos valores del estilo no lo hacían artísticamente bello, si no fueran temperados por la elegancia artística, que tiene en cuenta la tercera trascendencia comunicativa o social del lenguaje.

Con este artículo se da expresión cabal, elegante y profunda a la doctrina antigua, que mandaba que en el estilo se había de distinguir fondo, forma interna y forma externa, acompañado todo de un gesto o declamación apropiada.

P. Argos.

GARCÍA GÓMEZ, E.: *El sentimiento de la belleza física en la poesía árabe*. CuadAd, I (1944), 81-98.

La cultura islámica figura como intensamente sensual. El autor, sin anunciarlo, lo prueba con una serie de hechos hábilmente hilvanados. La historia del patriarca José, triunfante de la tentación carnal, adquiere en labios de

Mahoma un sabor sensual que revela en el profeta un ideal dominante de belleza erótica. Los amantes son irresponsables. El que muere de amor es mártir. Los ascetas piden a Dios que oiga a los amantes que mueren en ardores de concupiscencia. Hay aquí una influencia platónica intensificada por el *substratum* erótico del mundo, que era profundamente lascivo, como se comprueba por abundantes trozos de su literatura. Los poetas árabes rinden culto idolátrico a la belleza física de la carne. El mundo occidental, por influjo cristiano, ha encontrado formas de liberación del imperio despótico de la hermosura física. El árabe, no. Solamente los moralistas se preocupan de dictar remedios para sustraerse a la seducción de la lujuria. *E. E.*

ETICA, FILOSOFIA DEL DERECHO, SOCIOLOGIA.

SCHWIENTEK A, C. M. F.: *El orden moral según los principios de Santo Tomás.* CT, 64 (1943), 292-326.

No trata el autor de construir ciencia moral, sino de descubrir cuál es el orden moral objetivo que el hombre, tal cual es, ha de realizar. Ni investiga qué cosas no puede hacer el hombre o qué cosas no puede omitir sin pecado, sino cuál es aquel bien que más conviene al hombre para su perfección y cuál es el principio ontológico que justifica ese deber, supuesto que el hombre no tiene solamente una existencia corporal y temporal, sino también una existencia espiritual y que no se acaba con el cuerpo.

Generalmente los hombres tienen bastante conformidad acerca de las cosas que han de hacer, pero no convienen en el principio en que el deber se funda. Unos fundaron el deber en un principio cósmico, no lejano del panteísmo, que pone orden en todo, aun en las criaturas racionales; otros invocaron el utilitarismo, el idealismo estético, el sociologismo, y aun alguien, renunciando a toda fundamentación del deber, acudieron al funcionalismo psicológico, que más había de asegurar la práctica del deber, al imperativo categórico, a la teoría de los valores desconectados del ser, etc.

Santo Tomás establece como principio ontológico, que fundamenta todo el orden moral, el siguiente: cada una de las cosas inferiores se ordena a otras superiores, y todo lo creado a Dios como a último fin de todas las cosas. Ahora examinemos en el hombre què cosas inferiores y qué cosas superiores hay, y guardando este orden y subordinando todas las cosas a Dios, último fin, se obtendrá la perfección del orden moral. Lo biológico se subordinará a lo psicológico, lo psicológico a lo cultural, produciendo bienes culturales y gozando debidamente de los ya producidos, y todo esto se subordinará al orden de la razón o de la virtud, y, finalmente, todas nuestras actividades las subordinaremos a Dios, nuestro fin último. De esta manera Santo Tomás coincide científicamente en la fundamentación del orden moral con la ortodoxia cristiana de todos los siglos. *J. Hellín.*

BARREIROS, FRANCISCO XAVIER: *O carácter racional da lei.* RevPortFil, 2 (1946), 149-164.

De la definición tomista de la ley se estudia en particular esta primera cláusula: *lex est quaedam rationis ordinatio.* El valor universal, extensivo a

todo el orden del ser, de esa ordenación de razón, que es propia de la ley, hará ver las raíces ontológicas de la ley misma en su aspecto más privativo. el ético-jurídico. En efecto, como ordenación racional la ley se puede decir que es tan extensiva como el ser. He aquí en esquema la argumentación utilizada: donde hay ser hay actividad; donde hay actividad hay finalidad; mas esto equivale a decir que el ser se ordena, se dispone, mediante tan o tal acción, a un fin, esto es, su obrar procede según una norma o regla; en conclusión, el ser, todo ser, obedece a una ley. La ley así entendida se extiende al mundo físico y al biológico. Pero la ejecución de la ley en los seres no inteligentes no puede tener el pleno carácter de sumisión a una ordenación racional; las leyes del mundo físico-biológico sólo son tales en un cierto sentido, no esencialmente, como dice Santo Tomás, sino participadamente; o como dice Suárez, en cuanto que la criatura racional, como obra que es de la suprema inteligencia, necesita de la mente superior gobernante. es decir, de las inclinaciones naturales que en ella imprime el mismo divino Hacedor. La ley, pues, es obedecida por el ser irracional en virtud de la misma naturaleza, es decir, tan sólo *per modum naturae*. Pero la ley en su sentido pleno es, como queda dicho, ordenación racional; en cuanto tal sólo puede ser impuesta al ser racional, capaz de obrar *per modum intelligentiae;* capaz por lo mismo, en virtud de su limitación, de obrar contra la razón, de rebelarse contra la ley. Con lo dicho queda establecida la adecuación entre ser y ley; como también, en consecuencia, la adecuación entre ser y deber, contra la ilegítima separación instaurada por las éticas kantianas. *R. C.*

MENÉNDEZ REIGADA, IGNACIO, G. O. P.: *La teoría penalista de Santo Tomás.* CT, 64 (1943), 273-292.

La pena no se puede comprender sino en orden a la culpa; por esta causa explica el autor los elementos constitutivos de la culpa y los elementos constitutivos de la pena.

En la primera parte explica los elementos constitutivos de la culpa, que son los siguientes: *a*) La culpa objetivamente es un desorden contra la razón, ya sea contra la razón suprema, que ordena todas las cosas al último fin, ya sea contra la razón individual, que dicta el orden que el individuo ha de cumplir como tal, ya de la razón social, que dicta e impone el orden social, y es la autoridad. *b*) La culpa subjetivamente es, asimismo, un desorden de las potencias, en que la voluntad, que debe seguir a la razón, abusando de su supremo dominio y dejándose arrastrar de su debilidad y enfermedad. engaña al entendimiento, ya apartándole de la consideración del verdadero bien, ya haciéndole atender a las apariencias del bien aparente. *c*) La culpa socialmente es un desorden social, atrayendo a los miembros de la sociedad hacia la culpa y haciéndoles fácil la violación con el ejemplo.

En la segunda parte trata de los atributos de la pena. La pena se impone por la culpa: por consiguiente, ha de tener las siguientes características: *a*) Es reparadora del *orden social objetivo*: el orden social fué violado. y la razón dictaminadora y guardadora del orden social, que es la autoridad, reacciona deprimiendo al agresor. *b*) La pena es reparadora *del orden subjetivo* haciendo que la voluntad, que abusó de su dominio, padezca algo contrario. *c*) La pena ha de ser impuesta por un *agente exterior* inteligente. Porque el

imponer la pena pertenece a aquel a quien pertenece dictaminar y defender el orden social, y éste es la razón social, o sea la autoridad,

Secundariamente pertenece también a la pena el fin medicinal. En la culpa intervino, no solamente el dominio de la voluntad, contra la que se ordena el fin de la reparación del orden violado, sino que interviene además su debilidad y enfermedad; y para auxiliar a la voluntad contra estos dos defectos se ordena también la pena: *a*) Es, pues, medicinal con respecto a la voluntad del delincuente fortaleciéndola contra su debilidad y enfermedad individual. *b*) Es medicinal respecto a la voluntad social de los miembros, fortaleciéndolos contra el atractivo y las facilidades que daba el mal ejemplo. *J. Hellín.*

PITA, ENRIQUE B. S.: *La libertad en sus relaciones con la autoridad política.* CyF, 1, núm. 4 (1944), 7-22.

ROSANAS, JUAN: *El origen de la autoridad política.* Ibid., 23-46.

ODYNIEC, ESTANISLAO: *Introducción a la teoría de la potestad natural.* Ibid., 47-92.

VALSECCHI, FRANCISCO: *Límites y funciones de la autoridad política.* Ibid., 93-111.

MÁRQUEZ BELLO, V. E.: *Meditación ciudadana alrededor de la seguridad social.* Ibid., 112-127.

Estos cinco artículos llevan este título común: "La autoridad política, su esencia, sus límites, sus funciones."

El P, Pita estudia primeramente la libertad en su aspecto psicológico y la defiende contra todo determinismo. Pero esta libertad del hombre, ser contingente y creado, lleva consigo en su ejercicio la conciencia de la obligación moral, es decir, de la ley, que le impone la consecución de su fin último específico por encima de toda apetencia de bienes particulares. La ley moral, por otra parte, es la más segura custodia y guarda de todos nuestros derechos. Presupuesta la ordenación natural del hombre a vivir en sociedad, toca a la autoridad política el defender esos derechos del hombre, en orden a la observancia de la ley y la consecución de su fin último; con esto quedan determinados los fines propios de la autoridad política contra todas las extralimitaciones o abdicaciones.

El P. Rosanas estudia las opiniones diversas sostenidas acerca del origen de la autoridad política: Santo Tomás, San Roberto Belarmino, Francisco Suárez, Billuart, San Alfonso María de Ligorio, Costa-Rossetti, etc. La doctrina escolástica es resumida en los siguientes puntos: 1) La autoridad civil, en sí considerada, dimana de Dios, autor de la naturaleza. 2) Si hacemos abstracción del sujeto próximo de la autoridad civil y de la forma de gobierno, viene inmediatamente de Dios el que haya una autoridad en la sociedad civil. 3) Las diversas formas de gobierno no proceden inmediatamente de Dios, sino tienen su causa próxima en la voluntad humana. 4) La autoridad civil considerada en determinadas personas que son su sujeto próximo, dimana de Dios mediatamente y de los hombres inmediatamente. 5) En virtud de la sola resultancia natural, el sujeto próximo y primitivo de la autoridad política es toda la sociedad civil. La doctrina expuesta se diferencia sustancialmente de las teorías de Jacobo I y de Rousseau. Se resuelven, finalmente, otras dificultades suscitadas en particular contra la doctrina de Suárez.

El Ing. Odyniec plantea el problema de la potestad natural y de su función en la vida humana y colectiva. Para ello trata de determinar la naturaleza de la potestad y la parte que le incumbe desempeñar en la economía humana y divina de la sociedad. De su largo estudio, inspirado continuamente en la segura palabra de San Agustín, el autor concluye: "De todo lo expresado se deduce fácilmente que tanto la actitud de los individuos como la estructura de la sociedad son las resultantes de las fuerzas psíquico-espirituales en continua tensión, y, forzosamente, el equilibrio entre ellas ha de ser dinámico y precario y no extático. Por lo cual es absurdo hablar de la constitución orgánica de la sociedad, teniendo a la vista todos los atributos que parecen calificarla como energética. Y justamente la teoría de la potestad natural plantea el problema de la estructura social sobre este plano y constituye una valiosa contribución al estudio de la sociedad tratada como un compuesto energético."

El Dr. Valsecchi desarrolla su trabajo es tres partes principales. La primera trata de la naturaleza de la autoridad política, de sus caracteres, misión y operaciones. En la segunda parte, después de probar que la autoridad política tiene sus límites, estudia estos límites y sus clases; fija después la atención en las enseñanzas pontificias sobre la materia. En la tercera parte se analizan las funcioses de la autoridad política. Dos son las especies de estas funciones: funciones internas y externas; las primeras dicen relación a la protección de derechos (función jurídica) y a la promoción de intereses (función social); las funciones externas principales son dos: función de tutela de la soberanía nacional y función de fomento de la civilización.

El Dr. Márquez Bello, consejero técnico del Instituto Nacional de Previsión Social de Buenos Aires, nos habla de la seguridad social y su consecuencia inmediata que es la previsión social. Esta es cometido ineludible de todo buen gobierno, Sin previsión social no hay gobierno, como no hay sociedad sin seguridad ni orden. La previsión es además la garantía eficaz de la paz social. La previsión tiene miras materiales en orden al bienestar y la salud de los ciudadanos; pero su alcance es mucho mayor, orientada como debe estarlo hacia la perfección cultural y moral de los individuos. "La previsión social—concluye el autor—armoniza los perfiles de la ciudad celeste y los perfiles de la ciudad terrestre. Ilumina con claridades de amanecer la ciudad terrestre, envuelta en el ensueño de una noche esperanzada." *R. Ceñal.*

VIÑAS Y MEY, C.: *La sociedad americana y el acceso a la propiedad.* RevIntSoc, 1 (1943), 104-147; 2-3, 274-284; 4, 159-179.

En la primera parte, indicadas las bases de la organización de los pueblos indios: espíritu religioso, hermandad, beneficencia, aislamiento, moralidad, higiene pública, expone lo que era una encomienda y las obligacioses de los encomenderos en los diversos órdenes. En la segunda parte estudia las normas generales del acceso a la propiedad rural entre los indios, haciendo notar que lo que es el imperativo social máximo de nuestros tiempos, a saber, la difusión de la pequeña propiedad y el patrimonio familiar, lo practicó ya España en el siglo XVI con tenacidad extraordinaria; la propiedad así concedida a los indios era vitalicia e inalienable. Estudia luego las diversas

modalidades de la tierra familiar: yanaconas, camayos y beliches, colonias obreras y colonias de vagabundos, llegando a la conclusión de que con la política agraria de España en América se dió asiento y paz a los indios, convirtiendo aquellas regiones en una sociedad patriarcal en la que el obrero trabajaba con gusto. En la cuarta parte hace resaltar más el mérito de esta transformación social examinando el régimen anterior de los indios, especialmente en el Perú, donde reinaba el mayor desorden con un régimen colectivista absoluto. *I. González.*

ZALBA, M. S. I.: *El precio legal en los autores escolásticos, principalmente en Molina.* RevIntSoc, 2-3 (1943), 202-245; 4, 140-157.

Estudiando a través de la historia la cuestión del precio legal, le halla establecido, al menos circunstancialmente, en muchos pueblos, calculado según los dictámenes de la razón. En los siglos XIII-XV se nota entre los autores escolásticos gran simpatía por él. En España en el siglo XVI hay intentos de legislación en este sentido. Molina, aun reconociendo la competencia de la autoridad para determinar el precio de las cosas, obligatorio en conciencia cuando es justo, cree, sin embargo, no es oportuno que la autoridad señale generalmente el precio de las cosas, discrepando en esto algún tanto de los escolásticos contemporáneos suyos y posteriores. Los escolásticos admiten generalmente como justo el precio legal por razones de bien común.

Hoy día fluctúan los autores sobre la obligatoriedad en conciencia del precio legal, y generalmente se inclinan por la afirmativa. En el segundo artículo estudia los precios de monopolio. *I. González.*

FONT PUIG, PEDRO: *Francisco Suárez.* I, "La Misericordia en lo internacional". II, "El derecho de gentes y la guerra según Suárez". III, "Las limitaciones del derecho a la guerra". En *Diario de Barcelona,* 2, 15-I y 1-II de 1946.

I. En una interesante glosa a propósito del conocido párrafo del libro II, capítulo XIX, "Sobre las leyes", del doctor Eximio, se destrenza con maestría el significado y la transcendencia de la palabra misericordia, empleada con precisión por Suárez.

Primero se contrapone el concepto cristiano de misericordia a su equivalente en el paganismo: *clemencia.* Se da la ventaja al primero, aunque el segundo está suavizado y ennoblecido por la humanidad de un Séneca, cuya sentencia se expone. Hecho el parangón, busca la raíz de esta diferencia de criterio y la encuentra en la concepción truncada que el filósofo pagano tiene del hombre: animal-racional. El cordobés considera solamente su racionalidad; con eso creía elevarle al rango de los dioses, pero le deshumaniza. Esa pretendida elevación da pie a indicar, con palabras de Santo Tomás, la manera cómo conviene a Dios la misericordia. Dios, como espíritu purísimo, no puede poseerla en cuanto al *afecto;* pero como creador la tiene eminentemente en cuanto al *efecto.* Con todo, el Dios-Hombre: Jesucristo, le enseña y la practica en sus dos partes.

En otro párrafo de densa síntesis comprueba, en el terreno de la filosofía

moderna, esa misma doble dirección apuntada: unos consideran la misericordia como indigna el hombre: Kant, Nietzsche; otros, por el contrario, muy digna de él: Schopenhauer.

Por fin ataja la dificultad de que la misericordia va contra la justicia, notando con el Angélico que no va en contra lo que está sobre esa virtud.

II. Se responde a la pregunta de acuciante actualidad para los que piensan, ¿qué fundamente jurídico tiene la guerra?

Antes de contestar a ella indica los dos componente que—según la mente de Suárez—constituyen el Derecho internacional. El primero es el Derecho natural—vigente entre las naciones lo mismo que entre los individuos—, y como tal inmutable. El segundo, complemento del anterior, es el Derecho de gentes, o más explícitamente: las costumbres admitidas por la mayoría de las naciones, con fuerza de ley positiva, pero por su esencia, mudable.

Sobre esta distinción como base, y sobre la afirmación de Suárez: la guerra o vindicación armada es institución de Derecho de gentes, establece, con neta lógica, dos consecuencias:

Primera, esa costumbre puede ser sustituída, por lo menos en teoría, por la opuesta. Y así toda guerra pasaría a ser "siempre y en todo caso" contra el Derecho de gentes.

La segunda consecuencia es de doble faceta. Todos los pueblos en sus guerras deben admitir las limitaciones que brotan del derecho natural ajeno y del Derecho de gentes; por ejemplo: somterse a un arbitraje, el desafío entre los adalides, etc. Los pueblos cristianos, como tales, deben someterse además a las que les impone su condición de fieles.

III. Como complemento de lo anterior saca ulteriores enseñanzas del mismo tratado de Suárez.

Recuerda que según el doctor Eximio la guerra, en cuanto a su uso, no es de derecho natural, sino del de gentes. Pero al fin y al cabo un derecho terrible, aunque con limitaciones.

Las principales son: la justicia, la caridad, la prudencia. Al tratar de la primera sigue Suárez al insigne Vitoria.

En las consideraciones que le sugiere la caridad—nota atinadamente el articulista—las expresiones de Suárez cobran relieve personal. Porque como se muestra, el doctor Eximio, lógico con todo su pensamiento anterior, establece en este punto estricto paralelismo entre la norma de proceder del individuo y la que debe regular las naciones en sus relaciones mutuas. Doctrina opuesta a la de Maquiavelo y de su escuela, a quienes tácitamente se alude.

Las limitaciones que impone la prudencia quedan aclaradas con el ejemplo del médico, que para curar a su enfermo le diagnostica una medicina de efectos momentáneamente saludables, pero de graves consecuencias poco después. Proceder imprudente, por cierto; como el del príncipe que emprenda una guerra—que supone justa—, pero que acarreará desproporcionados daños o peligros a su propio Estado. *V. C.*

VIÑAS PLANAS, JAIME: *El arbitraje internacional en los escolásticos españoles.* CT, 64 (1943), 145-175.

En este artículo habla el autor de Báñez, Molina, Lemos, Vázquez, Suárez. Las conclusiones a que llega son las siguientes: a) Implícitamente todos

los escolásticos establecen la necesidad del arbitraje para todos los casos, ya se trate de casos en que conste con certeza de la justicia de la causa, ya *a fortiori* cuando se trate de casos en que sólo conste con probabilidad, aunque ésta sea mayor que la del contrato. *b*) El primero que explícitamente asentó la obligatoriedad del arbitraje para todos los casos fué Domingo Báñez. *c*) Otros escolásticos posteriores, como Molina y Suárez, atenuaron esta doctrina con doctrinas infundadas o contradictorias o subjetivistas. *d*) Hugo Grocio no es padre del Derecho internacional ni de la obligatoriedad del arbitraje, sino un sistematizador de lo que habían enseñado los escolásticos españoles. *e*) Modernamente se tiende a implantar el arbitraje para zanjar toda suerte de discordias internacionales; pero como no se basan en principios filosóficos ni teológicos sólidos, con frecuencia esta tendencia es ineficaz y queda en puras veleidades.

Ya se ha demostrado en otra parte cómo el señor Viñas leyó a Báñez contra el sentido del autor, atribuyéndole como doctrina suya lo que él se propone como objeción que rechaza, y, al contrario, expone como doctrina contraria a Báñez la que éste patrocina como tesis. Una cosa parecida le sucede con Molina: le atribuye precisamente lo contrario de lo que él enseña. Al interpretar a Suárez cae en muchas confusiones e inexactitudes. (Véase *Estudios Eclesiásticos*, vol. 18 [1944], 37-62.) *J. Hellín.*

ZAMAYÓN, FR. PELAYO DE, O. F. M., CAP.: *El derecho a la defensa durante el estado de agresión permanente.* RevEspTeol, 2 (1942), 681-725.

Con tanta precisión de conceptos como modestia en la persona, el docto e ingenioso capuchino: *a*), defiende muy bien el concepto de estado de agresión permanente, por ejemplo el que tuvo lugar en nuestra última persecución político-religiosa; *b*), expone la doctrina común sobre el derecho natural a la defensa justa, y ésta supuesta. *c*), presenta como más probable la licitud y aun la obligación del derecho a la defensa contra los *verdaderos responsables bien averiguados, reconociendo la perfección del martirio invidivual.*

D. D.

TRUYOL SERRA, A.: *El fundamento filosófico del Derecho de gentes a la luz de algunos documentos medievales.* InvPro, 14 (1943), 193-200.

Es imposible fundamentar el Derecho internacional en la voluntad libre de los Estados, como pretendió hacerlo el positivismo jurídico; debe necesariamente fundarse en normas anteriores y superiores a toda voluntad estatal o individual, es decir, en el derecho natural. Los griegos no llegaron a concebir un Derecho de gentes, transcendente su cultura nacional; los romanos le concretaron a la unión de todos para formar el Imperio; sólo la Iglesia hizo ver que era posible un Derecho de gentes dentro de la multiplicidad de Estados, con sus *relaciones de comunidad* para los pueblos cristianos, y sus *relaciones de sociedad* para los infieles. En los tratados entre diversas naciones en la Edad Media se aduce siempre algún principio del Derecho de gentes como de validez universal, v. c. la fidelidad en los contratos... Lo confirma la respuesta de Gregorio VII al rey de Mauritania, Anzir, en 1071, en la que acude a los principios de la ley natural, comunes a ambos

pueblos. El descubrimiento de América hizo más candente la cuestión del Derecho de gentes, cuya formulación clara y precisa se debió a Vitoria.

J. M. Fernández.

EZA, VIZCONDE DE.: *Mandar es servir*. RevIntSoc. 5 (1944), 40-74.

Se propone en este artículo cuál debe ser el fin o el oficio del verdadero aristócrata en la sociedad, a saber: servir de verdadero rector y encauzador del pueblo; en otras palabras, mandando estar al servicio del pueblo. Esta es la verdadera democracia defendida por León XIII; esta fué la historia de la aristocracia antigua y medieval, especialmente en España, hasta que en tiempo de los Austrias fué degenerando en aúlica y convirtiéndose en título honorífico sin función social. Esta aristocracia cortesana es la que ha sido juzgada tan duramente por los autores de los siglos XVII-XX. El aristócrata modelo debe poner sus dotes salientes de sangre, inteligencia, mérito personal, educación y riqueza al servicio de una causa recta; de esa manera no será parásito de la sociedad. *I. González.*

PERPIÑÁ, R. A.: *La doctrina de los grupos humanos en Vitoria y Suárez*. Estudio Paralelo. RevIntSoc. 5 (1944), 177-204; 6, 175-197.

Comienza por reconocer la dificultad del trabajo, ya que no está sistematizada en dichos autores esta doctrina; considera los grupos humanos en sus notas o características genéricas de las tres maneras como pueden considerarse las sociedades humanas: histórica, sociológica o racionalmente. Vitoria y Suárez, siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás de manera contraria al historicismo y al sociologismo moderno, y al derecho natural del siglo XVI y XVII, y al enciclopedismo del siglo XVIII, consideran a las sociedades humanas como objeto perteneciente a la filosofía moral, no a la física ni a la historia, y, por consiguiente, con un fin asignado por la misma naturaleza. La doctrina de ambos autores sobre los grupos humanos se resume en estas conclusiones: 1) Dios es causa de todo lo creado y, por consiguiente, también del orden moral; la sociedad es un orden moral regido por leyes morales; 2) Los grupos humanos se estudian por su fin natural.

I. González.

AMEAL, JOAO: *O racionalismo aprioristico nas ciências sociais*. RevPortFil, 1 (1945), 18-26.

— — *Positivismo e Mecanismo nas ciências sociais*. Ibid., 286-293.

En el estudio de las sociedades humanas dos son las corrientes principales seguidas por los filósofos: la una es el racionalismo apriorístico, cuyo punto de partida, puramente imaginario, es el hombre abstracto, desligado de todas las tradiciones y dependencias, solitario y omnipotente; la otra es la del positivismo y empirismo mecanicista, reacción contra aquel racionalismo, que reduce la ciencia social al estudio de los hechos en su cruda disgregación y contingencia. Los representantes más caracterizados del racionalismo apriorístico, objeto del primer artículo, son Platón entre los antiguos; Al-Farabi y Occam en la Edad Media; en el Renacimiento, Campanella y Moro; más recientemente, Hobbes y Spinosa representan la misma idea; pero

el máximo exponente de ese racionalismo es Rousseau; Kant y los románticos alemanes recogen su herencia y le prestan una metodología más depurada. La crítica del racionalismo apriorístico se intensifica desde el final del siglo XVIII; José de Maistre y Bonald reaccionan contra él vigorosamente. Con Augusto Comte la oposición adquiere un perfil definido: el racionalismo ha de ser superado por la consideración positiva y empírica de la realidad social. Emilio Durkheim lleva al máximo grado de sistematización esta corriente positiva y mecanicista de la ciencia social. Del estudio comparado de estas dos líneas de desarrollo de la sociología se llega a esta conclusión: el racionalismo apriorístico debía ser combatido y sustituído por un *realismo social*, que adoptara un criterio de franca objetividad y respetara escrupulosamente las leyes de la experiencia; pero la reacción de los positivistas falló en este propósito, porque mutiló su objeto al reducirlo a mero inventario de fenómenos materiales y desfiguró la realidad al considerarla tan sólo en sus aspectos más inferiores y episódicos. *R. Ceñal.*

RUIZ-JIMÉNEZ, JOAQUÍN: *Derecho y plenitud de la vida humana*. CT, 67 (1944), 52-85.

I. La tesis del autor es que el Derecho coopera de una manera esencial al logro del postrer fin de la persona humana. Porque la comunidad es necesaria para el perfeccionamiento del ser humano. En ella, y ordinariamente sólo en ella, se educan la razón y la voluntad y se forma el ejercicio de la virtud, con lo que no sólo se despliega la vida activa, sino que se ponen los jalones preparatorios de la vida contemplativa. Y el Derecho es el que asegura la existencia de la sociedad y las condiciones de educación y de vida espiritual que hemos enumerado; lo cual es manifiesto si consideramos el Derecho en sus efectos de ajuste en la humana convivencia, de paz, abundancia y ejercicio de virtudes que suavemente impone, o si lo consideramos en su causa, que es la ley, la cual impone también suavemente el ejercicio de las virtudes. De aquí se deduce que el Derecho no es esencialmente distinto de la moral, antes es una parte de ella, ya que ayuda a adquirir la santidad. Y esta fué la doctrina sostenida por los antiguos filósofos, por los Padres, por los escolásticos de la Edad Media y del Renacimiento, hasta que comenzó la escisión de las dos ramas con Lutero y Calvino y se consumó con Christian Thomasius.

II. El autor continúa la materia en un segundo artículo de CT, 67 (1944), 338-366.

Expone los diversos sistemas en que los escisionistas basan la separación entre el derecho y la moral. El primer sistema fundamenta la escisión en la amplitud o extensión de la materia del uno y la otra: la moral mía a los actos meramente internos o psíquicos, y el derecho a los actos externos o físicos; o la moral mira a los actos individuales y el derecho a los sociales que se refieren a la mutua convivencia.—El segundo sistema toma como base de distinción la diversa fuente de la moral y el derecho: la moral es autónoma o se funda en la propia voluntad, y el derecho es heterogéneo o está impuesto por una voluntad ajena.—El tercero se basa en el diverso modo de imponerse: la moral es un imperativo categórico, y el derecho es un imperio hipotético (si quieres librarte de la pena, haz o evita); la moral no es coactiva, el

derecho es coactivo.—El cuarto sistema se basa en la finalidad: la moral ordena las acciones todas al último fin, y el derecho las ordena al fin intermedio de la convivencia humana.—Finalmente han querido separar de la moral la economía y la política como separaron el derecho.—*Mas el hombre es una unidad perfectísima* que tiene un fin supremo y muchos intermedios. La moral abarca todas las actividades humanas públicas y privadas en cuanto dirigibles al último fin; las partes normativas de la moral que ordenan las acciones a los fines intermedios en cuanto ordenables al último fin, se pueden denominar derecho, política, economía, y se pueden discernir con distinción inadecuada de la moral por alguno de los criterios enumerados, pero sin olvidar que son parte de la moral y que han de subordinarse a sus normas.

J. Hellín.

ARAGÜES PÉREZ, F.: *El personalismo católico en las leyes de Indias.* Univ, 21 (1944), 69-106.

El artículo del profesor Aragües enfoca el estudio desde el punto de vista filosófico con las consideraciones generales que dedica al personalismo en el párrafo primero (págs. 71-73). Esta advertencia es necesaria para no incurrir en el lamentable error fundamental de la obra reciente de M. Giménez Fernández, *Las Bulas alejandrinas de 1593 referentes a las Indias,* Sevilla (1944), donde se ataca en general la tesis misional personalista del descubrimiento y colonización americana como si esa tesis se fundara en los motivos de Fernando el Católico para la petición de las Letras Alejandrinas. Concedido el hecho de que Fernando el Católico utilizara entonces o posteriormente con fines pragmáticos la tesis misional, y aun concediendo la nulidad inicial de las Bulas—que es mucho conceder—, y prescindiendo del momento que en ese caso comenzó a ser legítima la posesión de América por los españoles, puede subsistir la tesis misional como idea colectiva de fuerza incontenible. Volviendo al contenido del artículo, el párrafo segundo explica la naturaleza del poder político en sentido de misión o de servicio a base de la Bula *Inter coetera* y ordenamientos reales de diversos monarcas. La pujanza del personalismo católico se confirma en el párrafo tercero con una excelente antología documental sobre la organización social como medio para el desarrollo moral de los individuos (págs. 80-101). El párrafo cuarto, con pruebas abundantes, demuestra el respeto a la persona en cuanto sujeto de fines transcendentes (págs. 101-104), cerrándose el trabajo con un pasaje del Concilio Limense que pone de relieve el carácter tutelar de la legislación española de Indias.

E. Elorduy.

CRONICA

ESPAÑA

Salamanca.—Centenario de Francisco de Vitoria.

La Asociación internacional "Francisco de Vitoria" ha celebrado con máximo esplendor académico el centenario de la muerte de su titular. La conmemoración, fuera de las solemnidades de apertura y clausura, se ha celebrado en la intimidad de la cátedra Francisco de Vitoria, en la que han disertado sucesivamente profesores internacionalistas o especializados en Francisco de Vitoria procedentes de diversas naciones. El día de la solemne apertura hablaron el catedrático de Santiago Dr. Camilo Barcia Trelles, sobre la actualidad de la doctrina vitoriana, y a continuación el profesor Sundberg, de la Universidad de Upsala, sobre el tema *Vitoria y su influencia en Suecia*. En días sucesivos se tuvieron otras conferencias cuyos títulos, con los respectivos profesores, señalamos aquí: P. Beltrán de Heredia, O. P., *Orientación humanística de la teología vitoriana;* Dr. Truyol, de Murcia, *Supuesto filosófico de la idea vitoriana del orbe;* Dr. Castro Rial, de Salamanca, *La libertad de los mares, según Francisco de Vitoria;* Dr. A. Fabre, de Friburgo, *Fundamentos morales del orden internacional;* P. Venancio Carro, O. P., *Fundamentos filosóficos y teológicos de las doctrinas de Vitoria y de la legislación de Indias*. El día 25 se tuvo en el paraninfo de la Universidad la solemne clausura de las fiestas jubilares. Hablaron en ella el citado P. Carro y, en nombre de los profesores extranjeros, el profesor portugués Pinto Coelho. Tomaron la palabra también el Dr. Gascón y Marín y el Rector de la Universidad salmantina. El acto se clausuró con un magnífico y oportunísimo discurso del Cardenal Plá y Deniel. La Asociación "Francisco de Vitoria" publicará la crónica del centenario y las conferencias pronunciadas.

XIX Congreso Mundial de Pax Romana.

Esta gran organización internacional de las Federaciones Nacionales de Estudiantes Católicos ha reanudado sus Congresos internacionales anuales, interrumpidos desde 1939 por la guerra. Conforme a los acuerdos de Wáshington, adoptados por unanimidad, el Congreso se ha celebrado en España, residenciado en centros tan significativos como Salamanca y El Escorial.

Para el Congreso habían sido designados seis temas de estudio: I. El universitario católico ante los problemas de la persona humana. II. El universitario católico ante los problemas de la Universidad. III. El universitario católico ante los problemas sociales. IV. El universitario católico ante los problemas del Estado moderno. V. El universitario católico ante los problemas de la Cristiandad; y VI. Pax Romana y su acción en el futuro.

El sistema de trabajo fué el siguiente: Hecha una introducción general al tema, se señalaban una o varias Comisiones que estudiaran las conclusiones; éstas eran luego presentadas al Pleno de la Asamblea para ser discutidas y aprobadas, o bien corregidas o aun rechazadas. Para hacer la introducción fueron señalados los siguientes: I. Profesor Miranda Barbosa (portugués). II. R. P. Profesor Lachance, O. P. (canadés). III. Presbítero D. Angel Herrera (español). IV. Presbítero Juan R. Sepich (argentino). V. R. P. Profesor MacKenna, O. P. (Estados Unidos); y VI. Profesor E. Kirchner, Vicepresidente de Paz Romana (Estados Unidos).

Del 21 al 27 de junio el Congreso realizó sus trabajos en Salamanca, asociándose simultáneamente a los actos conmemorativos del IV centenario de la muerte de Francisco de Vitoria, O. P., organizados por la Asociación "Francisco de Vitoria". En

Salamanca se estudiaron los temas I y V. Desde el 28 el Congreso continuó sus trabajos en El Escorial, donde fué clausurado el 4 de julio. Dirigió las sesiones el Presidente internacional de Pax Romana, Profesor D. Joaquín Ruiz Jiménez, de la Universidad de Sevilla: han sido unánimes los elogios a su dirección. Las sesiones públicas fueron presididas casi siempre por el Arzobispo de Cardiff Mons. MacGrath, que con sus discursos ha dejado vivísimo recuerdo entre los asambleistas. También ocuparon la presidencia el Obispo de Salamanca, que siguió los trabajos del Congreso muy de cerca; los Obispos auxiliares de Madrid y Valencia, el Vicario apostólico de Ucayali (Perú). El día 29 presidió la sesión de El Escorial el Emmo. Cardenal primado Dr. Plá y Deniel. El día 3, el Nuncio de Su Santidad, Mons. Cicognani.

Todo el Congreso se ha desenvuelto en una atmósfera de mutua compenetración y comprensión, constituyendo sus conclusiones una magnífica aportación a la difusión de las doctrinas católicas acerca de problemas tan interesantes y transcendentales como los incluídos en el temario.

"Universitas".

Con el fin de estudiar los problemas de la sociedad moderna, reuniéronse en Montbarry (Suiza), del 5 al 8 de abril de 1945, los representantes europeos de Pax Romana. Uno de los temas más importantes de cuantos se trataron en esa ocasión fué el de los problemas que suscita la Comunidad Internacional de los Universitarios. El Profesor Antoni Deryng, Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Lublin, Profesor en la actualidad en la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Madrid, pronunció una brillante conferencia sobre este tema, consecuencia de la cual fué la creación de una organización internacional de profesores universitarios e intelectuales católicos que realice cerca de éstos una tarea análoga a la que entre los estudiantes viene desarrollando Pax Romana.

En el preámbulo de los Estatutos allí redactados se funda la Asociación en la conciencia de la necesidad de reunir las fuerzas intelectuales de la Cristiandad para comenzar la reconstrucción del mundo. Los Estatutos definen así a *Universitas*: "Asociación internacional de profesores universitarios e intelectuales católicos con objeto de extender la cultura en el espíritu de la verdad cristiana: *a*) Favorece la colaboración cultural internacional de todos los que buscan la verdad; *b*) Establece un ligamen entre los grupos nacionales de profesores universitarios y de intelectuales católicos, y c) Facilita la realización de todas las iniciativas conducentes a la consecución de este fin común y que desbordan los ámbitos nacionales."

Para cumplir esta misión, los reunidos en Montbarry dotaron a *Universitas* de los siguientes medios: "*Universitas*: a) Constituye un Centro internacional de información; *b*) Organiza reuniones de estudios y Congresos regionales y mundiales; c) Favorece el intercambio de profesores universitarios y de las investigaciones científicas; *d*) Crea medios de ayuda en favor de los intelectuales; e) Inicia o estimula actividades de difusión del pensamiento católico mediante la Prensa y los libros; *f*) Coopera a la obra de las Universidades católicas, facilitando su colaboración internacional; *g*) Mantiene una íntima relación con Pax Romana y las demás Asociaciones que persiguen fines parecidos, y *h*) Colabora con las organizaciones internacionales que tienen por objeto el desarrollo de la cultura y el mantenimiento de la paz.

En Montbarry se determinaron también los órganos rectores y administradores de esta Asociación, de la cual se nombró entonces presidente al Profesor Deryng.

Con ocasión del XIX Congreso mundial de Pax Romana, *Universitas* ha celebrado su primer Congreso internacional con el fin de ultimar los Estatutos, iniciar ya las labores de la Asociación, siempre dentro de un ambiente de período de organización, y sobre todo establecer contacto con profesores e intelectuales de diversos países.

En Salamanca se iniciaron fervorosamente las reuniones. Después de la apertura, en que, además del presidente, hablaron representantes de Inglaterra, Estados Unidos, Canadá, Francia y España, se nombraron las Comisiones, cuya labor era la de poner en marcha las diversas secciones de *Universitas*.

El primer Congreso internacional ha aceptado sustancialmente los Estatutos de Mont-

barry, detallando ciertos elementos referentes a la dirección de la organización. Ha quedado designada como sede de la Asociación la Ciudad Eterna, donde a su tiempo ha de ponerse el Secretariado central. De momento ha de procederse a la formación de grupos filiales nacionales, para lo cual ha quedado designado un Comité ejecutivo que ha de secundar los trabajos de la Presidencia y del Secretariado. Este Secretariado, provisionalmente, ha quedado establecido en Madrid (Marqués del Riscal, 3), junto a la Presidencia, de que ha sido investido de nuevo el Profesor Deryng (Instituto de Vitoria, Medinaceli, 4, Madrid).

En el Comité internacional han quedado incorporados miembros de Argentina, Inglaterra, Bolivia, Brasil, Chile, Canadá, Colombia, España, Italia, Méjico, Nicaragua, Portugal, El Salvador, Uruguay y Estados Unidos.

En este primer Congreso se ha adoptado, para la admisión, un criterio más bien restrictivo, buscando en cada nación una minoría intelectual selecta y calificada, creyendo que en esto radica esencialmente la garantía de su futura eficacia y prestigio. El ingreso de los socios, al menos hasta el siguiente Congreso (previsto para 1948), ha de hacerse por invitación de las Delegaciones nacionales, las cuales, por lo que respecta a los socios individuales, deberán atenerse a las siguientes normas: Profesores superiores de sólido prestigio científico y docente; investigadores de labor ya reconocida; pensadores, escritores y artistas de notorio relieve y de positivo influjo social. Todos ellos escogidos entre los intelectuales de auténtica vida católica y animados de una vocación congruente con los fines de *Universitas*.

Se ha decidido también la fundación de una Cátedra internacional en Roma, abierta a los profesores más eminentes de los que pertenecen a *Universitas*, con el fin de dictar conferencias o lecciones destinadas a exponer los resultados de sus estudios e investigaciones en relación con la doctrina católica y la cultura universal.

El primer Congreso internacional se ha dirigido, por vía diplomática, a la Santa Sede pidiendo, por una parte, las orientaciones del Vaticano en asunto tan importante, y por otra ofreciendo al Papa todos los esfuerzos de la organización, en espera de que serán bendecidos por el Sumo Pontífice.

Es indudable que se trata de una organización que puede llegar a ser de gran importancia, para prestigio de la Iglesia católica, para difusión de sus ideas y, en consecuencia, para beneficio de toda la Humanidad.

ALEMANIA

En septiembre de 1945 fué nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Hamburgo Ludwig LANDGREBE. De 1924 a 1929, Landgrebe fué ayudante de Husserl en Friburgo. Ha escrito notables trabajos sobre filosofía del lenguaje, entre otros, *Ennfunktion und Wortbedeutung, eine Studie über Martys Sprachphilosophie* (Halle, 1934). En 1939 publicó una importante refundición de inéditos de Husserl, con el título: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Praga, 1939).

En octubre de 1939, Martin Heidegger presentó por razones de salud su dimisión de la cátedra de la Universidad de Friburgo: el conocido filósofo ha manifestado ser irrevocable su decisión de no aceptar en lo futuro misión alguna docente.

En la misma Universidad de Friburgo ha sido nombrado profesor de filosofía Eugen Fink. De 1928 a 1938 fué ayudante de Husserl; ha colaborado activamente en los Archives-Husserl de Lovaina; ha sido también confidente íntimo de Heidegger.

BELGICA

Por iniciativa conjunta de estudiosos holandeses y belgas se ha fundado, con el título *Erasmus*, una revista internacional bimensual consagrada a la crítica de las publicaciones sobre ciencias del espíritu, en su sentido más amplio. Los estudios críticos serán publicados en francés e inglés. Cada número constará de 16 páginas; el primero se anuncia para enero de 1947.

Las "Editions de l'Institut Superieur de Philosophie" ha inaugurado una nueva

doble serie: francesa, con el título *Essais philosophiques*, y flamenca, con el título *Philosophica;* en formato de bolsillo, dirigida al gran público. De la serie francesa se ha publicado *Aristote en Occident*, de F. van Steenberghen; de la flamenca, *Geschiedenis der moderne wijsbegeerte, i. XVI en XVII eeuw.*, de Alphonse de Waehlens.

En la Colección publicada por el mismo Instituto de Lovaina (*Bibliothèque philosophique de Louvain*) acaban de aparecer: L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être. Essai de syunthèse métaphysique* (1946); G. Van Riet, *L' épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance* (1946). En la colección "Aristote, traduction et etudes", del mismo Instituto, ha aparecido en reedición totalmente refundida y muy aumentada la obra de A. Mansion, *Introduction a la physique aristotélicienne* (1945). En la colección "Etudes de psychologie", del Laboratorio de psicología experimental de dicho Instituto Superior, ha aparecido del director del mismo Laboratorio, profesor A. Michotte, *La perception de la causalité* (1946).

La obra de Maurice de Wulf, *Histoire de la Philosophie médievale*, ha sido traducida recientemente al español por M. Jesús Toral (México, 1945) y al italiano por M. V. Miame (Firenze, Libreria Fiorentina, 1945).

ESTADOS UNIDOS

Los PP. Franciscanos de Allegany han establecido un Instituto de Filosofía medieval; su director es el P. Filoteo Böhner, eminente historiador del mismo período.

Fritz Kaufmann ha sido nombrado en febrero de 1946 profesor de la Universidad de Buffalo. Hasta 1938, en que se vió obligado al destierro, fué profesor de la Universidad de Viena. Pertenece a la escuela fenomenológica y colabora en *Philosophy and Phenomenological Research.*

La *Association for Symbolic Logic*, conjuntamente con la *American Mathematical Society*, organizó el pasado 23 de febrero una jornada de estudios en la Columbia University de New-York.

FRANCIA

En el *Collège de France*, Louis Lavelle ha leido un curso de metafísica general; E. Gilson, de historia de la filosofía medieval; J. Baruzi, de historia de las religiones.

Maurice Merleau-Ponty ha sido nombrado profesor de filosofía de la Universidad de Lyon. Dentro del movimiento fenomenológico y existencialista francés tiene bien ganado prestigio con sus obras *La structure du comportement* (1942) y *Phénomenologie de la perception* (1945).

Jean Hyppolite ha sido nombrado profesor de filosofía de la Universidad de Estrasburgo. Es traductor de la *Fenomenologia*, de Hegel (1939). En la Facultad de Teología Católica de la misma Universidad ha sido nombrado maestro de conferencias Maurice Nédoncelle: sucede a Baudin; es autor de obras sobre filosofía religiosa inglesa, en especial sobre Newman; recientemente ha publicado *La reciprocité de la conscience. Essai sur la nature de la personne* (1942).

En la Universidad de París ha habido estos nombramientos: Georges Davy sucede a Maurice Halbwachs; Martial Gueroult sucede a Leon Brunschwicg, y a M. A. Rivaud, Raymond Bayer. Henri Gouhier ha sido nombrado profesor de filosofía moderna; en el pasado curso ha expuesto los siguientes temas: "El pensamiento religioso de Maine de Biran", "Explicaciones de Descartes y Bergson". Ha vuelto a su cátedra Jean Wahl; ha dado un curso sobre filosofía general y problemas de la filosofía contemporánea.

HOLANDA

En la Universidad Católica de Nimega se han hecho estas nuevas designaciones: para la cátedra de filosofía de la religión y de la historia, Karel Leopold Bellón; de

profesor ordinario de introducción, lógica, logistica y filosofía natural, A. G. M. van Melsen; de profesor ordinario de historia de la filosofía y cuestiones especiales de teología natural, el P. H. P. Robbers, S. J.

En la Universidad de Utrech ha sido nombrado Jac. Joh. Buytendijck profesor de psicología general.

La Vereenining voor Thomisticshe Wijsbegeerte ha tenido este año su reunión general en Amersfoort, los días 4 y 5 de mayo. El tema central de las discusiones ha sido la voluntad libre. C. Barendse, O. P., habló de los fundamentos metafísicos de la libertad humana; Ir. A. van Leeuwen, S. J., del libre albedrío y la moralidad. El Padre Robbers, S. J., que dirigió los debates, fué reelegido presidente de la Asociación por un nuevo período de seis años.

En el Congreso Internacional de Filosofía de Paris, en 1937, fué designada para sede del próximo Congreso la ciudad de Groninga y elegido presidente del Comité Organizador el Prof. L. Polak. Este fué fusilado por los alemanes; Groninga, muy devastada en abril-mayo de 1945. Por estas razones ha sido designada Amsterdam para sede del futuro Congreso, que se celebrará probablemente en 1948; H. J. Pos ha sido invitado a asumir la presidencia del Comité Organizador.

INGLATERRA

El *Warburg Institute*, fundado en un principio en la Universidad de Hamburgo y obligado al exilio con el advenimiento del régimen nacionalsocialista, ha sido incorporado definitivamente a la Universidad de Londres; posee una bibioteca de 80.000 volúmenes.

ITALIA

La Editora Ermes, de Bari, anuncia la publicación de *Noesis*, rassegna internazionale di scienze filosofiche e morali, dirigida por N. Petruzzelis.

Ha reanudado el curso de su publicación la revista *Studi filosofici*, dirigida por A. Banfi.

Del 22 al 24 de octubre de 1945 ha tenido lugar en el *Instituto Filosófico Aloisianum*, de la Compañía de Jesús, en Gallarate, un Congreso de filósofos cristianos de Italia del norte. El tema central era: "Orientaciones contemporáneas de la filosofía cristiana y de las filosofías no cristianas". Han participado personalmente o enviado su adhesión los siguientes profesores: C. Mazzantini, F. Bongioanni, L. Pareyson, A. del Noce, A. Guzzo (de Turín), R. Rista (de Génova), R. Lazzarini, G. Tarozzi, F. Bataglia (de Bolonia), F. Sciacca (de Pavia), V. Padovani, B. Bontadini, M. Casotti y P. Rotta (de Milán), L. Stefanini, G. Flores d'Arcais, Mario Gentile, G. Rossi (de Padua), E. Castelli (de Roma), C. Giacon (de Gallarate).

PORTUGAL

La *Revista Portuguesa de Filosofía* ha trasladado su sede al Instituto de Filosofía B. Miguel de Carvalho, de Braga. El último número (julho-setembro 1946) contiene valiosos estudios de J. Pujiula, Cassiano Abranches, Diamantino Martins y José Vicente Martins.

SUIZA

En la Universidad Católica de Friburgo han sido hechos los siguientes nombramientos: P. M. D. Philippe, O. P., profesor de teodicea y criteriología; P. N. M. Luyten, O. P., profesor de psicología y cosmología; P. I. Bochenski, O. P., profesor de una nueva cátedra de filosofía contemporánea.

NECROLOGIA

De la *Revue Philosophique de Louvain* (mayo 1946)) recogemos la noticia del óbito de los siguientes profesores de filosofía:

Inglaterra.

COLLINGWOOD (R. C.). Murió en 1943, a la edad de cincuenta y dos años; profesor de metafísica en la Universidad de Oxford; publicó *Essay on Metaphysics. New Leviathn* e *Idea of Nature* (póstumo).

STOUT (G. F.). Nació en 1859; fallecido en Australia en 1944; durante más de treinta años, profesor de lógica en la Universidad de Saint Andrews (Escocia); su *Manual of Psychology* (1898, refundido en 1913) tuvo gran resonancia.

TAYLOR (A. E.). Nació en Oundle, en 1869; falleció en noviembre de 1945. En 1908 fué profesor de Sain-Andrews (Escocia). Ha publicado *Plato the Man and his Work* (1926) y *A Commentary on Plato's Timaeus* (1928); en 1930, con su *The Faith of a Moralist*, declara su adhesión al movimiento anglo-católico.

Francia.

VAN STEENBERGHE (Mons. Edmond), Obispo de Bayona y profesor honorario de la Universidad de Estrasburgo; autor de una importante obra sobre *Le Cardinal de Cuse, 1401-1464, l'action, la pensée* (1920).

Italia.

BUONAIUTI (Ernesto). Nació en Roma el 24 de junio de 1881; falleció el 19 de abril de 1946. El representante más destacado del modernismo italiano. Enseñó. de 1915 a 1931, Historia del cristianismo en la Universidad de Roma; de 1905 a 1910 dirigió la *Rivista Storico-critica delle Scienze Teologiche*. Ha sido condenado por la Iglesia en 1921 y en 1924.

BUSNELLI (Giovanni), S. J. Nació en 1866; falleció en los últimos días de marzo de 1944. Colaboró en la edición nacional de Dante y se le debe un importante comentario del *Convivio* (1934). Publicó también *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti* (1922), numerosos artículos sobre el averroísmo latino del siglo XIII y la *Inchoatio formae*, de Alberto Magno; *I fondamenti dell'idealismo attuale esaminati* (2.ª edic. 1926). Fué uno de los principales colaboradores de *La Civilta Cattolica*.

RINIERI (Ilario), S. J. Nació en Aleria (Córcega), y murió en Cuneo el 12 de noviembre de 1941; escribió *La filosofia di Vincenzo Gioberti* (1931).

SOLMI (Arrigo). Nació en 1873; falleció en Roma el 5 de marzo de 1944; autor de la *Storia del diritto italiano*.

Estados Unidos.

NEURATH (Otto). Nació en Viena, en 1882; falleció el 22 de diciembre de 1945. Sociólogo de la "Escuela de Viena". Se trasladó a América al comienzo de la guerra. Su obra principal es *Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie* (1931).

Por el *British Journal of Psychology* venimos en conocimiento de la muerte de los siguientes psicólogos:

SIGMUND FREUD: Nació en 1856 y murió, a la avanzada edad de ochenta y tres años, a 23 de septiembre de 1939. El catálogo de sus obras y escritos, prescindiendo de las innumerables traducciones, llena 14 páginas de *Psychological Register*, editado por Murchison.

FRANCIS AVELING: Nació en 1875 y murió en 1941. Sus principales obras son: *On the Consciusness of de Universal and the individual; Confirmations expérimentales d'une théorie du processus cognitif; The immortality of the soul; Science anf Faith; The God of Philosophy; Modernism; The philophers of the Smoking Room; The spectrum of Truth; Directing mental energy; The psychological Approach to Reality.*

KURT KOFFKA: Nació en 1886 y murió el 22 de noviembre de 1941, en Northampton (Mass). Sus principales obras son: *Zur analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze; Die Grundlagen der psychischen Entwicklung; Principles of Gestalt-Psychology.*

CHARLES EDWARD SPEARMAN: 1863-1945. Sus principales obras: *The Nature of Intelligence and the Principles of cognition; The abilities of Man; Their nature and measurement; Psychology down the ages.*